اِسلامی فلسفۂ اخلاق

برائے انٹرمیڈیٹ کلاسز

پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ ۔ لاہور

اسلامی فلسفۂ اخلاق

برائے انٹر میڈیٹ

پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ لاہور

اشاعت	تاریخ اشاعت	تعداد اشاعت
اوّل	جون 1982	500

مصنف

پروفیسر بختیار حسین صدیقی

نگران طباعت نو : مسعود صدیقی

پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ، لاہور

ناشر :

طابع مُسلم پرنٹنگ پریس ۔ دربار مارکیٹ ۔ لاہور

فہرست مضامین

پیش لفظ

پہلا باب

علم الاخلاق کی نوعیت : 3

1۔ اخلاقیات کی تعریف ۔ موضوع اور اہمیت ۔ ... 5

2۔ اخلاقیات کا دیگر علوم سے تعلق ۔ نفسیات ۔ 22
منطق ۔جمالیات ۔ اقتصادیات ۔ سیاسیات اور مذہب ۔

3۔ اخلاقیات کے بنیادی مفروضے ۔ آزادی ارادہ ۔ 32
حیات بعد الممات ۔ وجود باری تعالیٰ ۔ شر کا وجود ۔
زمانے کا حقیقی ہونا ۔ بحث کا خلاصہ ۔

دوسرا باب

قرآنی اخلاق : ... 41

1۔ قرآن کی نظر میں انسان کا اخلاقی نصب العین ۔ ... 43

2۔ اقدار کا حامل خدا ہے ۔ ... 44

3۔ ایجابی اقدار ۔ حیات ۔ وحدت ۔ طاقت ۔ علم ۔ عدل ۔ ... 46
محبت ۔ خیر ۔ حسن ۔ ابدیت کی آرزو ۔

4۔ سلبی اقدار ۔ نفیٔ حیات ۔ نفیٔ وحدت ۔ ضعف ۔ ... 51
جہل ۔ ظلم ۔ نفرت ۔ شر ۔ بدنمائی ۔ حب دنیا ۔

5۔ مسئلہ جبر و قدر ۔ نظریۂ جبر کی قرآنی اساس ۔ ... 57
نظریۂ قدر کی قرآنی اساس ۔ آیات قرآنی میں تعارض
کا ازالہ ۔ فطرت انسانی کی اقسام ۔ بدی کی فطرت
کی اہمیت ۔

6۔ معتزلہ کی رائے ۔ اصول مباشرہ وتولید ۔ .. 66

7۔ اشاعرہ کی رائے۔ کسب افعال کا نظریہ۔ روائتی مفہوم میں تقدیر ... 70
8۔ اقبال کی رائے۔ اختیار ایک وجدانی تجربہ ہے۔ اقبال کی نظر میں تقدیر کا مفہوم۔ روائتی مفہوم میں تقدیر پرستی کی وجہ۔ ... 74
9۔ شر کے وجود کا مسئلہ۔ اخلاق جد و جہد شر کی محتاج ہے۔ ... 81
10۔ حیات بعد الممات۔ بعثت ثانیہ کی ماہیت کے متعلق اقبال کی رائے۔ بعثت ثانیہ کی اخلاقیات کے لیے اہمیت۔ ... 86

تیسرا باب

مسکویہ کا نظریۂ اخلاق: ... 95
1۔ اخلاقیات کی نفسیاتی اساس۔ نفس غیر مادی ہے۔ نفس غیر فانی ہے۔ نفس کے قویٰ۔ قوت ناطقہ۔ قوت غضبی۔ قوت شہوی۔ نفس ایک وحدت ہے۔ ... 99
2۔ سعادت نفس۔ سلسلہ ارتقأ میں انسان کی امتیازی شان۔ ... 109
3۔ سعادت اخلاقی۔ اجناس فضائل۔ حکمت۔شجاعت۔ عفت۔ عدالت۔ اجناس رذائل۔ سفہ و بلہ۔ تہور و جبن۔ شرہ و خمود۔ جور و مہانت۔ انواع فضائل۔ عدالت اور تفضل۔ محبت۔ دوستی و عشق۔ ... 115
4۔ طب روحانی۔ حفظان صحت۔ بحالی صحت۔ خدا سے قرب طب روحانی کا علاجی اصول ہے۔ خوف کا علاج۔ موت کے خوف کا علاج۔ ... 126
5۔ سعادت قصویٰ۔ ... 137
6۔ اخلاق اور رہبانیت۔ نیکی ایک سماجی مسئلہ ہے۔ ... 138

7۔ ارسطو اور افلاطون کا اثر ۔ تمدنی اثر کے قوانین ۔ ... 140
نفسیات ۔ اخلاقیات ۔

چوتھا باب

امام غزالی کا نظریہ اخلاق : ... 151
1۔ امام غزالی اور تصوف ۔ تصوف کے متعلق امام غزالی کی رائے ۔ صوفیانہ تربیت کا دس نکاتی پروگرام ۔ ... 157
2۔ امام غزالی اور مسکویہ ۔ خلق کی تعریف ۔ فضائل و رذائل کی تقسیم ۔ تربیت اطفال ۔ اخلاقی امراض کا علاج ۔ غیبت کا علاج ۔ ... 165
3۔ جبر و قدر کا مسئلہ ۔ کیا خلق تغیر پذیر ہے ؟ ارادی فعل کا تجزیہ ... 180
4۔ صوفیانہ فضائل ۔ توبہ ۔ صبر ۔شکر ۔ امید ۔ خوف ۔ فقر ۔ زہد ۔ صدق ۔ توکل ۔ محبت ۔ ... 188
5۔ خدا کا دیدار ۔ علم اور دیدار میں فرق ۔ ... 203

پانچواں باب

اقبال کا نظریہ اخلاق : ... 209
1۔ وحدت وجود کا تنقیدی جائزہ ۔ نفی خودی ۔ نفی اختیار ۔ ... 212
2۔ اثبات خودی ۔ خودی کی تعریف ۔ خودی کی بقا ۔ خودی عشق سے مستحکم ہوتی ہے ۔ خودی سوال سے کمزور ہوتی ہے ۔ ... 217
3 خودی۔ اور خدا ۔ فراق و وصال ۔ عبدیت ۔ ... 225

4۔ تربیت خودی ۔ اطاعت ۔ ضبط نفس ۔ نیابت الٰہی ۔ ... 231
5۔ خودی اور ملت ۔ وطنیت کی نفی ۔ ... 234
6۔ قومی انا کی تربیت ۔ حریت ۔ مساوات ۔ اخوت ۔ تنظیم ۔ وحدت مقاصد ۔ ... 240
7۔ فلسفۂ تعلیم ۔ جدید تعلیم پر اقبال کے اعتراضات ۔ اقبال کا نظریۂ تعلیم ۔ ... 249

چھٹا باب

اسلام اور معاشرہ : ... 261
1۔ مذہبی پیشوائیت کی نفی ۔ دین و دنیا کی وحدت ۔ انفرادیت اور اجتماعیت میں توازن ۔ تقلید اور غوروفکرمیں توازن ۔ ... 263
2۔ توحید ۔ توحید اور انسان دوستی کی تحریک ۔ مساوات ۔ اخوت ۔ ... 272
3۔ معاشرتی تربیت کے ادارے ۔ خاندان ۔ رشتے داری ۔ ہمسائگی ۔ ... 281
4۔ اصول حرکت ۔ اجتہاد ۔ اجماع ۔ ... 288
کتب حوالہ جات ۔ ... 297

پیش لفظ

پرندوں کی طرح ہوا میں اڑنے میں ہم مشاق ہو گئے ہیں۔ مچھلیوں کی طرح پانی میں تیرنے میں بھی ہم نے مہارت حاصل کر لی ہے۔ لیکن انسانوں کی طرح زمین پر چلنا ہم بھول گئے ہیں، جس کے لیے قدرت نے اصل میں ہمیں پیدا کیا ہے۔ وہ محکم اخلاق و سیرت جو اس دوپایہ حیوان کو زیور انسانیت سے مرصع کرتی، اچھا باپ، اچھا شوہر، اچھا بھائی، اچھا ہمسایہ، اچھا شہری اور اچھا انسان بناتی ہے، اپنی پرانی قدر و قیمت کھو چکی ہے۔ علم و آگاہی کے بڑھتے ہوئے اجالے میں نوجوانوں میں حقوق حیات کا احساس تو بڑھ رہا ہے، لیکن فرض کی ادائیگی کا احساس اسی قدر کم ہوتا جا رہا ہے۔ چاند کو تو ہم نے مسخر کر لیا ہے لیکن خود اپنے اوپر ہمارے اختیار کی باگ ڈور ڈھیلی پڑ گئی ہے۔ یہ ہے المیہ اس عظیم مشینی تہذیب کا جسے جدید سائنس اور ٹیکنالوجی نے جنم دیا ہے اور جس کے مہلک اثرات اب ساری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لیے ہوئے ہیں۔

یہ صورت حال کتنی ہی المناک سہی، مایوس کن ہرگز نہیں۔ بچے کی طرف سے جب ساری دنیا مایوس ہو جاتی ہے تو ابھی دو افراد ایسے ہوتے ہیں، جن کے سینوں میں امید بدستور باقی رہتی ہے۔ ان میں سے ایک شفیق ماں ہے اور دوسرا اچھا استاد۔ موجودہ نسل کی اخلاقی اقدار سے بے نیازی، اچھے کردار (conduct) اور سیرت (character) کی طرف سے بے توجہی اور

مذہب سے بیزاری، ملک و قوم کے مستقبل کے لیے کوئی اچھا شگون نہیں ۔ تاہم یہ بات حوصلہ افزا ہے کہ بڑی تعداد میں والدین نہایت سنجیدگی سے اس مسئلے پر توجہ دے رہے ہیں اور اساتذۂ کرام کی اکثریت ، روز بروز بگڑتی ہوئی صورت حال کے باوجود ، اپنی "کشت ویران" سے نا امید نہیں ۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ ان کی رجائیت پسندی (optimism) اس مٹی کی "زرخیزی" کے پیش نظر کسی ویرانی کی قائل ہی نہیں ۔ والدین اور اساتذہ کی یہ رجائیت آگے بڑھ کر اگر اشتراک عمل کی صورت اختیار کر لے تو ہم بڑے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں :

آپ ہوں ، میں نہیں انسان سے مایوس ابھی

علم بغیر حکمت کے ، بصارت بغیر بصیرت کے ، سائنس بغیر سیرت کے اور حقائق (facts) بغیر اقدار (values) کے ہمیں انسانیت کی منزل مقصود تک نہیں پہنچا سکتے ۔ اقبال نے ٹھیک ہی کہا ہے :

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

سائنس کے ساتھ سیرت و اخلاق کی تعلیم بھی ضروری ہے ۔ اسی کے پیش نظر انٹرمیڈیٹ کے فلسفے کے نصاب میں منطق کے ساتھ ساتھ اخلاقیات کو بھی شامل کیا گیا ہے ، تا کہ کم از کم فلسفے کے طالب علم تو اسلامی اخلاق و اقدار سے بہرہ ور ہوں اور مذہب سے بیزاری کی وجہ سے جو عام بے چینی کی فضا پیدا ہو رہی ہے اس کے مہلک اثرات سے نہ صرف خود محفوظ رہیں بلکہ اس بے چینی کو ختم کرنے کے لیے عملی قدم بھی اٹھائیں ۔

صنعتی تہذیب نے انسان کو اپنے آپ سے بیگانہ کر دیا ہے

جو اس کے روحانی طور پر "بے گھر" ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس کی روح ایمان لانے کو ترستی ہے لیکن اس میں اتنی ہمت نہیں کہ "فصیل آتش و آہن"، کو پھلانگ سکے۔ سائنس کی ہمہ گیر استعماریت (imperialism) سیاسی استعماریت سے کہیں زیادہ مہلک اور تباہ کن ثابت ہوئی ہے۔ اس لیے ضروت اس امر کی ہے کہ انسان کو اس علمی استعماریت سے، جو استعماریت بھی معلوم نہیں ہوتی، چھٹکارا دلایا جائے تاکہ اس کی شخصیت کے مادی پہلو کے ساتھ ساتھ روحانی پہلو کو بھی نشو و نما کا برابر موقع ملے۔

علم الاخلاق کی نوعیت

"دو چیزوں نے ہمیشہ میرے دل کو حیرت و تعریف کے جذبے سے لبریز کیا ہے - (اُن میں سے ایک) دل میں مضمر اخلاقی قانون ہے اور (دوسرا) تاروں بھرا آسمان" -

(کانٹ)

"بغیر مذہب کے اخلاقیات گرمیٔ عمل سے نا آشنا رہتی ہے اور ٹھنڈی پڑ جاتی ہے اور جب مذہب کا اخلاقی اغراض سے کوئی واسطہ نہ رہے تو وہ بد اخلاقی کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اپنی بہت کچھ اہمیت کھو بیٹھتا ہے" -

(ایچ - ایچ - ٹائی ٹس)

پہلا باب

علم الاخلاق کی نوعیت

عام بات چیت میں ہم اکثر کہتے ہیں : "وہ اچھا آدمی ہے" "وہ برا آدمی ہے" - "سچ بولنا صحیح بات ہے" - "جھوٹ بولنا غلط بات ہے" - "یہ اس کا فرض ہے" - "یہ اس کا حق ہے" - "اسے ایسا کرنا چاہیے" - "اسے ایسا نہیں کرنا چاہیے" - "اچھے" اور "برے" - "صحیح" اور "غلط" - "فرض" اور "حق" اور "چاہیے" کے اِن الفاظ کے کیا معنی ہیں ؟ کس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص "اچھا" ہے، فلاں "بُرا" ، فلاں کام "صحیح" ہے ، فلاں "غلط" ، یہ اس کا "فرض" ہے اور یہ اس کا "حق" ، اسے "ایسا کرنا چاہیے" یا اسے "ایسا نہیں کرنا چاہیے" - یہی وہ سوالات ہیں جن سے اخلاقیات بحث کرتی ہے - یہ "اچھے" اور "برے" "صحیح" اور "غلط" ، "فرض" ، اور "حق" اور "چاہیے" کے معنی دریافت کرتی ہے اور ہمیں بتاتی ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق کس قسم کے افعال پر ہوتا ہے؟ اور یہ کہ وہ کونسا ایسا مقصد ہے جس کو اگر وہ پورا کریں تو صحیح ہیں ورنہ غلط؟ وہ کونسا ایسا معیار ہے جس پر اگر کوئی شخص پورا اترے تو اچھا ہے ورنہ برا؟ وہ کون سا ایسا اصول ہے جو اس بات کا فیصلہ کرتا ہے کہ یہ میرا فرض ہے ، اس لیے یہ مجھے کرنا چاہیے - یا یہ میرا حق ہے ، اس لیے یہ مجھے ملنا چاہیے - اسی مقصد ، اسی معیار ، اسی

اصول کی تحقیق کرنا اور اس کی روشنی میں فرائض و حقوق ، نیکیوں اور برائیوں کی ایک فہرست مرتب کرنا اخلاقیات کا منتہائے مقصود ہے -

لفظ اخلاق خلق کی جمع ہے اور خلق کے معنی ہیں عادت ، خصلت یا سیرت - پس اخلاقیات کا موضوع سیرت انسانی ہے - یہ وہ علم ہے جو انسان کی عادات و خصائل ، اس کے رسوم و رواج ، اس کی سیرت یا دوسرے الفاظ میں ان اصولوں سے بحث کرتا ہے جن پر عمل کرنے کا وہ عادی ہو چکا ہو اور اس معیار کی تحقیق کرتا ہے جن پر ان اصولوں کے "صائب" (right) یا "غیر صائب" (wrong) اور ان عادتوں کے اچھے یا برے ہونے کا انحصار ہے - لفظ "صائب" صوب سے مشتق ہے جس کے معنی مستقیم ، صحیح ، ٹھیک اور مطابق اصول ہیں - ہم کسی فعل کو صحیح اور ٹھیک اس وقت کہتے ہیں جب وہ کسی اصول یا قانون کے مطابق ہو - لفظ "صائب" جس چیز پر زور دیتا ہے وہ اصول اور قانون کی پیروی اور ان سے مطابقت ہے - لیکن کسی قانون کی پیروی عموماً کسی خاص مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کی جاتی ہے اور یہ مفہوم دوسرے لفظ "خیر" (good) سے واضح ہو جاتا ہے - "خیر" کے معنی ہیں اچھائی ، بھلائی ، نیکی اور خوبی - ہم کسی کردار کو اس وقت "خیر" کہتے ہیں جب وہ ہمیں اس مقصد تک لے جائے جو ہمارے سامنے ہے یا اس کے حاصل کرنے میں ہماری مدد کرے - یعنی خیر وسیلہ ہے کسی مقصد کو حاصل کرنے کا - لیکن اخلاقیات میں وہ ہمیشہ ذریعے اور وسیلے ہی کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا ، بلکہ مقصد کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے - یعنی وہ کون سا مقصد اعلیٰ ہے جس کا حاصل کرنا ہماری زندگی کا منتہائے مقصود

ہونا چاہیے ۔ ایسے مقصد کو ہم خیر اعلیٰ (summum bonum) کہتے ہیں ، جو قرآن پاک کی رو سے نیابت الٰہی کے سوا کچھ نہیں ۔

اخلاقیات کی تعریف :

اخلاقیات کی بہت سی تعریفیں ہیں ۔ مثلاً یہ فضائل (virtues) کا علم ہے اور انھیں حاصل کرنے کے طریقے کا ، یہ رذائل (vices) کا علم ہے اور ان سے بچنے کے طریقے کا ۔ امام غزالی کے نزدیک خلق/نفس کی اس ہئیت راسخہ (پختہ عادت) کا نام ہے جس سے تمام افعال بلا تکلف اور غور و فکر کے بغیر صادر ہوں ۔ اگر یہ ہئیت ایسی ہو جس سے ایسے افعال سر زد ہوں جو عقلاً اور شرعاً عمدہ اور قابل تعریف ہوں تو اس ہئیت کو خلق نیک اور اگر برے اور قابل مذمت ہوں تو اس ہئیت کو خلق بد کہتے ہیں ۔ میکنیزی کے نزدیک اخلاقیات اس نصب العین (ideal) کی سائنس ہے جسے انسان نے اپنے کردار کے لیے خیر اعلیٰ کی حیثیت دی ہو ۔ روجرس کہتا ہے کہ یہ علم ایسے اصول بتاتا ہے جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے ۔ جون کے نزدیک جس علم میں انسانی کردار پر اس حیثیت سے بحث کی جائے کہ وہ صائب ہے یا غیر صائب ، خیر ہے یا شر (bad) اور اس طرح بحث کی جائے کہ صائب اور غیر صائب ، خیر اور شر کے یہ تمام احکام کسی منطقی نظام کی شکل میں آجائیں تو اس علم کو علم الاخلاق کہتے ہیں ۔ ولیم للی کے الفاظ میں اخلاقیات معاشرے میں رہنے والے انسانوں کے کردار کی ایک معیاری سائنس ہے ، ایسی سائنس جو اس کردار پر صائب یا غیر صائب ، خیر یا شر کا حکم لگاتی ہے ۔ یہ تعریف نسبتاً آسان ہے اور کسی حد تک جامع

بھی ، اس لیے ہم یہاں اسی تعریف سے لفظ بہ لفظ بحث کریں گے ۔

پہلے ہم سائنس کے مفہوم کو واضح کریں گے ۔ اخلاقیات ایک سائنس ہے ۔ سائنس علم کو کہتے ہیں ، لیکن ہر علم سائنس نہیں ہوتا ۔ صرف وہی علم سائنس کہلانے کا مستحق ہے جو ہمیں کسی موضوع کے متعلق صحیح ، مربوط اور مکمل واقفیت فراہم کرے ۔ اخلاقیات کا کام انسانی کردار کے صائب یا خیر ہونے سے متعلق صحیح ، مربوط اور مکمل واقفیت فراہم کرنا ہے ، اس لیے وہ ایک سائنس ہے ۔

سائنس یا علوم کی دو قسمیں ہیں ۔ طبعی (natural) علوم اور معیاری (normative) علوم ۔ طبعی علوم کا تعلق "ایسا ہے" یعنی حقائق (facts) سے ہے ۔ ان کا کام یہ ہے کہ وہ مظاہر قدرت کی فہرست تیار کریں ۔ مشاہدے اور تجربے کے ذریعے ان کی نوعیت کا پتہ لگائیں ۔ ان کے متعلق قوانین و علل (causes) وضع کر کے ان کی تشریح کریں اور ان قوانین کی مدد سے ان کے متعلق پیشگوئی کریں کہ فلاں فلاں حالات میں فلاں فلاں واقعات رونما ہونگے ۔ ان علوم کی حیثیت بیانیہ (descriptive)، تحلیلی (analytic) اور تشریحی (explanatory) ہے ۔ طبعیات ، ارضیات ، نباتیات ، حیوانیات وغیرہ طبعی علوم ہیں ۔ ان کا کام اس بات کی تحقیق کرنا ہے کہ فلاں شے کیسی ہے ؟ اس کی کیا صفات ہیں ؟ وہ کیسے واقع ہوتی ہے ؟ 'کیا ؟ کیسے ؟ اور کتنی مقدار ؟ طبعی علوم ان ہی تین سوالوں کا جواب دیتے ہیں ۔

معیاری علوم کا یہ کام نہیں کہ وہ مظاہر قدرت کی فہرست مرتب کریں ، ان کی نوعیت بیان کریں اور پھر ان سے متعلق قوانین و علل وضع کرکے ان کی تشریح کریں ۔ ان کی غرض و

غایت جدا ہے۔ ان کا مقصد ہمیں یہ بتانا نہیں کہ فلاں شے 'یوں ہے'، بلکہ یہ بتانا ہے کہ اسے یوں 'ہونا چاہیے' ۔ ان کا تعلق اشیاء کی 'ہست و بود' سے نہیں ، ان کی قدر و قیمت (value) سے ہے ، حقائق سے نہیں ان کی اہمیت سے ہے ۔ یہ علوم معیاری اصول وضع کرتے ہیں اور ان کی بنا پر اشیاء کے معنی اور ان کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں ۔ منطق ، جمالیات (aesthetics) اور اخلاقیات معیاری علوم ہیں ۔ ان کا کام علی‌الترتیب سچائی ، حسن اور اچھائی کے معیار کا تعین کرنا اور ہمارے افکار پر صحیح یا غلط ، احساسات پر حسین یا قبیح ، اور افعال پر اچھے یا برے ہونے کا حکم لگانا ہے ۔

اس اخلاقیات سائنس تو ہے لیکن یہ ایک معیاری سائنس ہے ، طبعی سائنس نہیں ۔ یہ ہمارے افعال کے اسباب و علل دریافت نہیں کرتی بلکہ ان کی قدر و قیمت کی تحقیق کرتی ہے ۔ وہ یہ نہیں کہتی کہ فلاں فعل "ایسا ہے" بلکہ یہ کہتی ہے کہ اسے اچھا ہونے کے لیے "ایسا ہونا چاہیے" ۔ وہ ہمارے کردار کے لیے ایک معیار مقرر کرتی ہے اور اس معیار کو سامنے رکھ کر اس پر صحیح یا غلط ، اچھے یا برے ہونے کا حکم لگاتی ہے ۔ اس کا نقطۂ نظر تنقیدی ہے ، واقعاتی نہیں ۔ وہ ہمارے اعمال پر تبصرہ کرتی ہے ، انھیں ایک معیار پر پرکھتی ہے ۔ اگر وہ اس معیار پر پورے اتریں تو انھیں اچھا کہتی ہے اور ان کی تعریف کرتی ہے اور اگر وہ اس معیار پر پورے نہ اتریں تو انھیں برا کہتی ہے اور ان کی مذمت کرتی ہے ۔

نقطۂ نظر کا یہ فرق اخلاقیات اور طبعی علوم کے قوانین میں بھی نمایاں ہے ۔ اخلاقی قانون کو ہم بدل نہیں سکتے ، لیکن

توڑ سکتے ہیں ۔ سچ بولنا اچھی بات ہے ۔ یہ اخلاقیات کا ایک مسلمہ قانون ہے ۔ تاریخ میں کبھی ایسا وقت نہیں آیا جب لوگوں نے اس قانون کو بدل کر یہ کہا ہو کہ جھوٹ بولنا اچھی بات ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ جھوٹ بول کر ہم اکثر اس قانون کو توڑتے رہتے ہیں ۔ لیکن قانون کو توڑنا اسے بدلنے کے مترادف نہیں ۔ اخلاقی قانون کی اسی صفت کی بنا پر ہم جھوٹ بولنے والے سے ہمیشہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے جھوٹ بولا ہے ۔ اسے جھوٹ بولنا نہیں چاہیے تھا ۔

اس کے بر عکس طبعی قانون کو نہ ہم بدل سکتے ہیں اور نہ ہی توڑ سکتے ہیں ۔ قانون کشش ثقل (Law of Gravitation) ایک طبعی قانون ہے ۔ اس قانون کی رو سے اگر کوئی شخص اپنے آپ کو درخت پر نہ سنبھال سکے تو وہ ہمیشہ زمین کی طرف گرے گا ۔ دنیا کی کوئی طاقت اس قانون کو بدل نہیں سکتی اور نہ ہی اسے توڑ سکتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ درخت سے زمین پر گرنے والے شخص سے ہم کبھی یہ نہیں کہتے کہ وہ زمین پر تو گرا ہے لیکن زمین پر گرنے کی بجائے اسے آسمان کی طرف اڑنا چاہیے تھا ۔ طبعی قانون میں " چاہیے " کے لیے کوئی گنجائش نہیں ۔ یہ تو صرف " ایسا ہے " کی دنیا ہے ۔

دوسرا لفظ کردار کا ہے ۔ اخلاقیات کردار کے خیر و شر سے بحث کرتی ہے اور کردار نام ہے ارادی افعال کے مجموعے کا ۔ اخلاقی افعال میں ارادے کی صفت کا پایا جانا ضروری ہے ۔ سانس لینا ، خون کا رگوں میں گردش کرنا وغیرہ اخلاقی مفہوم میں کردار کے زمرے سے خارج ہیں ، کیونکہ یہ افعال انسانی ارادے کے محتاج نہیں ۔ ارادی فعل سے ہماری مراد وہ فعل ہے جسے اگر انسان چاہے تو نہ

کرے یا جس طرح چاہے کرے ۔ ایسے فعل میں اس کی خواہش اور مرضی کو دخل ہوتا ہے ۔ مثلاً ایف ۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے لیے کسی طالب علم کا محنت کرنا ایک ارادی فعل ہے ۔ ہم اس پر صائب ہونے کا حکم لگا سکتے ہیں اور اس کے مقصد کو خیر کا نام دے سکتے ہیں ۔ عادتیں بھی ارادی فعل کے دائرے میں آتی ہیں ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ عموماً ارادے اور شعور کی رہنمائی سے بے نیاز ہوتی ہیں ۔ تاہم اگر ہم چاہیں اور ان کی طرف توجہ دیں تو ہم انھیں اپنا عمل دہرانے سے روک سکتے ہیں یا انھیں کسی اور طریقے سے کر سکتے ہیں ۔ پھر عادت کسی ارادی فعل کو بار بار دہرانے ہی سے تو پڑتی ہے ۔ اس کی تشکیل ہمارے ارادے ہی پر تو منحصر ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ پختہ ہونے کے بعد وہ توجہ اور ارادے کی نگرانی سے بے نیاز ہوجاتی ہے ۔

یہاں عادت کی اخلاقی اہمیت پر روشنی ڈالنا ضروری ہے ۔ صحیح معنوں میں نیک ہم اس وقت بنتے ہیں جب ہم اچھے کام کرنے کے عادی ہو جائیں ۔ اگر کوئی شخص اتفاقاً ، مصلحتاً یا مجبوراً کوئی نیک کام کر بیٹھے تو اس کام پر تو لفظ نیک کا اطلاق ہو گا لیکن اس کے کرنے والے کو ہم ہرگز نیک نہیں کہیں گے ، کیونکہ اسے نیک کام کرنے کی عادت نہیں ہے ۔ اسی لیے ارسطو نے نیکی کو روح کی ایک عادت کہا ہے ۔ اور امام غزالی نے خلق (سیرت) کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ نفس کی اس ہیئت راسخہ پختہ عادت) کا نام ہے جس سے افعال بلا تکلف اور غور و فکر کے بغیر صادر ہوں ۔ پس اچھی سیرت کا دار و مدار اچھی عادتیں ڈالنے پر ہے ۔ یہ عادتیں جتنی پختہ اور راسخ ہونگی ، اتنی ہی مستحکم انسان کی سیرت ہوگی ۔ اور اسی اعتبار سے معاشرے میں اس کا وقار اور اعتبار بڑھے گا ۔

اور لوگ اس کی عزت اور تعظیم کریں گے۔

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ اخلاقیات کردار کے خیر وشر سے بحث کرتی ہے - اس کردار کو اس کے نزدیک دو شرطوں پر پورا اترنا چاہیے- پہلی شرط یہ ہے کہ یہ کردار انسان کا کردار ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ یہ انسان معاشرے میں رہتے ہوں - گوشہ نشین زاہد نہ ہوں- اخلاقیات جس کردار سے بحث کرتی ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی کردار ہو - حیوانوں اور فرشتوں کا کردار اس کے دائرے سے باہر ہے - حیوانوں میں اچھے کام کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی - اسی طرح فرشتوں سے برائی کی کوئی توقع نہیں - وہ دونوں اپنی اپنی فطرت سے مجبور ہیں - نہ فرشتے ارادتاً اچھے کام کرتے ہیں اور نہ ہی حیوان ارادتاً برے کام - اور جس کام میں ارادے کو دخل نہ ہو اس پر کوئی اخلاقی حکم نہیں لگایا جا سکتا - صرف انسان کے افعال اس کے ارادے اور عزم پر مبنی ہیں اور اس لیے صرف وہی اخلاقی حیثیت سے اپنے افعال کا ذمے دار اور جوابدہ ہے -

اخلاقیات کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ جس کردار سے وہ بحث کرے وہ انسان کا کردار ہو ، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ انسان معاشرے میں رہتے ہوں ، گوشہ نشین زاہد نہ ہوں - معاشرے میں رہے بغیر انسان صحیح معنوں میں ایسا انسان نہیں ہوتا جو اچھے اور برے کام کرنے کا اہل ہو - ارسطو جب یہ کہتا ہے کہ "جو شخص معاشرے میں نہ رہ سکتا ہو ، یا جس شخص کی کوئی ضرورت نہ ہو اس لیے کہ وہ کافی بالذات ہے ، وہ یا تو حیوان ہو سکتا ہے یا دیوتا" تو در اصل وہ اسی امر کی طرف اشارہ کرتا ہے - مسکویہ کے نزدیک گوشہ نشین زاہد ایک بے روح مجسمہ ہے یا پتھر کا ایک ٹکڑا کیونکہ اس کی ذات سے کسی

دوسرے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا ۔ پس اخلاق زندگی میں رہبانیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں ۔ جو شخص معاشرے سے قطع تعلق کر کے غیر آباد پہاڑوں ، جنگلوں اور جزیروں میں زندگی کے دن گزارے اس کا کردار اخلاق معیار پر پورا نہیں اترتا ۔ حکمت ، فیاضی ، بہادری وغیرہ کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا ۔ اخلاق کردار کے لیے ضروری ہے کہ وہ معاشرے پر کسی نہ کسی صورت میں ضرور اثر انداز ہو ۔ نیکی کوئی ذاتی معاملہ نہیں بلکہ ایک معاشرتی معاملہ ہے ۔ معاشرتی پس منظر سے اسے الگ کر دیا جائے تو یہ اپنا مفہوم ہی کھو بیٹھتی ہے ۔

اخلاقیات ہمارے کردار کو خیر و شر یا صائب و غیر صائب کے معیار پر پرکھتی ہے ۔ خیر و شر کا معیار زیادہ عام ہے اس لیے پہلے ہم اسی سے بحث کریں گے ۔ خیر کے دو مفہوم ہیں : ایک مفہوم یہ ہے کہ جب ہم کسی کردار پر خیر کا حکم لگاتے ہیں تو اس سے فقط ہماری ذاتی پسند کا اظہار ہوتا ہے ۔ اسی طرح شر کا لفظ صرف ہماری ناپسندیدگی کو ظاہر کرتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں اخلاق کا مسئلہ محض ہماری ذاتی پسند و ناپسند کا مسئلہ ہے ۔ خیر و شر کے الفاظ صرف ہمارے ذہنی میلانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں ، ذہن کے باہر خارجی دنیا میں یہ کوئی معروضی حیثیت نہیں رکھتے ۔ اِن کا تعلق نہ تو کائنات کے وسیع اور عالمگیر نظام سے ہے اور نہ ہی اس نظام کو چلانے والے خدا سے ۔

اخلاقیات اس طرح انسان کا ایک نجی معاملہ ہو کر رہ جاتی ہے اور اخلاق قوانین نہ صرف اپنی معروضیت (objectivity) کھو بیٹھتے ہیں بلکہ ان کی کلیت (universality) بھی یکسر ختم ہو جاتی ہے ، کیونکہ جو چیز مجھے پسند ہو ، ضروری نہیں کہ وہ دوسروں

کو بھی پسند ہو ۔ یا جو چیز مجھے ناخوشگوار معلوم ہو ، لازمی نہیں کہ وہ دوسروں کو بھی ناخوشگوار معلوم ہو ۔

خیر کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ہم یہ لفظ اس وقت استعمال کرتے ہیں جب ہمارا مقصد کردار کی قدر و قیمت معلوم کرنا ہو یا اس کی اہمیت کو سمجھنا ہو ۔ لیکن قدر و قیمت یا اہمیت کے تقریباً وہی معنی ہیں جو خیر کے ہیں ، اس لیے خیر کا مفہوم واضح ہو کر ہمارے سامنے نہیں آتا ۔ اس مشکل کا بعض مفکرین نے یہ حل پیش کیا ہے کہ خیر کا لفظ صرف اس وقت اِستعمال کیا جائے جب ہم کسی فعل کے نتائج کے متعلق سوچ رہے ہوں ۔صرف نتائج ہی اچھے یا برے ہوتے ہیں، اس لیے اچھے اور برے، خیر و شر کے الفاظ کا اطلاق ہمیں ان ہی پر کرنا چاہیے ۔

جو مفکرین خیر و شر کو اخلاقیات کا بنیادی مسئلہ سمجھتے ہیں وہ مغربی فلسفے کی اصطلاح میں غایتی (teleologists) کہلاتے ہیں ۔ اس کے بر عکس جو مفکرین صائب اور غیر صائب کے تصورات کو اساسی حیثیت دیتے ہیں وہ قانونی (legalists) کہلاتے ہیں ۔ اسلام نے اخلاق کا غایتی تصور پیش کیا ہے ۔ خیر و شر کا مسئلہ اس کے نزدیک اخلاقیات کا بنیادی مسئلہ ہے ۔ لیکن اسلام نے خیر و شر کا کیا معیار مقرر کیا ہے؟ کس بنا پر وہ یہ کہتا ہے کہ فلاں کام اچھا ہے اور فلاں برا؟ اس مسئلے پر علمائے اسلام دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں ، ایک معتزلہ اور دوسرے اشاعرہ ۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خوب و زشت کا معیار انسانی عقل ہے ۔ افعال کی قدر و قیمت اور ان کے نتائج کے خوب و زشت کا تعین عقل کا کام ہے ۔ اشیاء اور افعال خود اخلاقی صفات کے حامل ہیں ۔ خیر و شر اشیاء کی ماہیت کا جزو ہیں ، جن کا علم ہمیں عقل کے ذریعے ہو سکتا ہے ۔ کوئی

فعل محض اس لیے اچھا یا برا نہیں ہوتا کہ خدا تعالیٰ نے اس قسم کا حکم اس پر لگا دیا ہے ۔ خدا تعالیٰ خود کسی فعل پر خیر و شر کا حکم اس لیے لگاتا ہے کہ وہ فعل بذات خود خیر یا شر ہے ۔ شریعت جس بات کا حکم دیتی ہے (اوامر) اور جس کام سے منع کرتی ہے (نواہی) اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کام فی نفسہ ہوتا ہی اچھا یا برا ہے اور یہی جواز ہے شریعت کے اسے اچھا یا برا کہنے کا ۔ اس کے بر عکس اشاعرہ کہتے ہیں کہ خوب و زشت کا معیار وحی ہے نہ کہ عقل ۔ خیر و شر افعال کی ماہیت کا جزو نہیں جن کا عقل پتا لگا لے ۔ ان کی حیثیت محض عرائض (accidents) کی ہے ، صفات کی نہیں جو افعال کے اندر مضمر ہوتی ہیں ۔ افعال بذات خود نہ اچھے ہوتے ہیں اور نہ ہی برے ۔ شریعت کا حکم انہیں اچھا یا برا بنا دیتا ہے ۔

اخلاق حکم کا دوسرا معیار صائب اور غیر صائب کا معیار ہے ۔ اس کا تعلق نہ ہماری پسند و نا پسند سے ہے ، نہ افعال کی قدر و قیمت سے اور نہ ہی ان کے نتائج سے ۔ صائب کا لفظ ہم اس وقت استعمال کرتے ہیں جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی فعل موقع و محل کے بالکل مناسب ہے ۔ اگر وہ موقع و محل کے مناسب نہ ہو تو پھر ہم اس کے لیے غیر صائب کا لفظ استعمال کرتے ہیں ۔ افعال کی موزونیت کا انحصار کسی اصول کے مطابق یا اس سے ہم آہنگ ہونے پر ہے ۔ دوسرے الفاظ میں اخلاق کا مسئلہ در اصل اصولوں سے مطابقت کا مسئلہ ہے ۔

صائب کا ایک اور مفہوم بھی ہے اور وہ ہے فرضیت (obligation) کا مفہوم ۔ جب ہم کسی فعل پر صائب کا حکم لگاتے ہیں تو در اصل ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اس فعل کی حیثیت

فرض یا واجب کی ہے ۔ خود کام کرنے والا یا دوسرے لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ انھیں وہ کام ضرور کرنا چاہیے ۔ وہ ان کا فرض ہے ۔ فرض ہی کا یہ احساس وہ محرک ہے جو انھیں کوئی کام کرنے یا نہ کرنے پر مجبور کرتا ہے ۔ کانٹ کے نزدیک اخلاق قانون ایک غیر مشروط حکم ہے ۔ جو کام ہمارا فرض ہے اسے ہمیں صرف فرض سمجھ کر کرنا چاہیے اور ہر قیمت پر کرنا چاہیے خواہ زمین پھٹ جائے یا آسمان گر پڑے ، جیسے انسان کو قانون کی پابندی کے لیے بنایا گیا ہو نہ کہ قانون کو اس کی فلاح و بھلائی کے لیے ۔

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اخلاقیات معاشرے میں رہنے والے انسانوں کے کردار کی ایک معیاری سائنس ہے ، ایسی سائنس جو اس کردار کو خیر و شر یا صائب و غیر صائب کے معیار پر پرکھتی ہے ۔

اخلاقیات کا موضوع :

علم الاخلاق کا موضوع (subject-matter) کیا ہے؟ اس کے دائرہ مطالعہ (scope) میں کون کون سی چیزیں آتی ہیں؟ اس علم کی حدود کیا ہیں؟ ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ اخلاقیات خیر و شر یا صائب و غیر صائب کے معیار پر انسانی کردار کو پرکھتی ہے ۔ اس لحاظ سے اس کا بنیادی مسئلہ اس نصب العین (ideal) کی وضاحت کرنا ہے جس سے ہمارے کردار کو مطابقت کرنی چاہیے ۔ جو فعل اس نصب العین سے مطابقت کرے گا وہ صائب کہلائے گا اور جو اس سے مطابقت نہیں کرے گا وہ غیر صائب کہلائے گا ۔ صائب اعمال فرائض کہلائیں گے ۔ جس مقصد کے حصول میں یہ اعمال ہماری مدد کریں گے وہ خیر کہلائے گا ۔ اسلام کی رو سے اخلاق جد و جہد کا منتہائے مقصود نیابت

الٰہی کے منصب پر فائز ہونا ہے۔ یہی وہ سب سے بڑا اخلاق نصب العین ہے جو انسان کے کردار اس کے تمام افعال و اعمال کی راہ متعین کرتا ہے۔ اس لحاظ سے اخلاقیات کا سب سے پہلا کام ان اعمال کی فہرست تیار کرنا ہے جو اس نصب العین کے قریب سے قریب پہنچنے میں ہماری مدد کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان اعمال کی بھی فہرست مرتب کرنا ہے جو ہمیں اس مقصد اعلیٰ سے دور لے جاتے ہیں۔ ایسے اعمال جو ہمیں اپنے نصب العین سے قریب لائیں فضائل کہلاتے ہیں اور جو ہمیں اپنے مقصد سے دور لے جائیں رذائل کہلاتے ہیں۔ شریعت کی اصطلاح میں فضائل اوامر کی حیثیت رکھتے ہیں اور رذائل نواہی کی۔ ایک کو حاصل کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہے اور دوسرے کے قریب جانے سے بھی منع کیا ہے۔

اخلاق نصب العین کے بعد دوسرا مسئلہ اخلاق حکم (judgement) کی نوعیت (nature) اور اس کے موضوع (subject) اور معروض (object) کا ہے۔ اخلاقیات ایک معیاری سائنس ہے، اس لیے اس کا حکم تنقیدی نوعیت کا ہوتا ہے واقعاتی نوعیت کا نہیں۔ یہ ہمارے اعمال کو ایک معیار پر پرکھتا ہے، ان کے اسباب و علل دریافت نہیں کرتا۔ اخلاقیات اس باطنی نور، روشنی اور قوت کا بھی پتا لگاتی ہے جو ہمارے افعال پر صائب یا غیر صائب کا حکم صادر کرتی ہے۔ وہ اس امر کی بھی تحقیق کرتی ہے کہ افعال کا صائب یا غیر صائب ہونا اندرونی محرکات (motive) پر منحصر ہے یا خارجی نتائج (intention) پر۔ وہ یہ بھی معلوم کرتی ہے کہ ضمیر ایک جبلی قوت ہے یا اکتسابی قوت۔ یہ خدا کی آواز ہے یا پولیس کی مار کا خوف۔ اس کا فیصلہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے یا

اس سے غلطی سر زد ہونے کا بھی امکان ہے۔

اخلاقی حکم اور اخلاقی جذبے کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جب ہم کسی فعل پر خیر یا شر کا حکم لگاتے ہیں تو اس کے ساتھ ہی ہمارے دل میں پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ احساس کیسے جنم لیتا ہے؟ اس کی کیا نوعیت ہے؟ اور اخلاقی حکم کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے؟ یہ تمام سوالات بھی اخلاقیات کے دائرے میں شامل ہیں۔

اسی طرح فرض کا احساس بھی اخلاقی حکم سے وابستہ ہے۔ جب ہم کسی فعل پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ صائب ہے تو ساتھ ہی ساتھ ہم یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ ہمیں وہ کام ضرور کرنا چاہیے۔ کسی فعل کے صائب ہونے کا شعور دراصل اس کے فرض ہونے کا شعور ہے۔ اس احساس فرض کی کیا نوعیت ہے؟ یہ کیسے پیدا ہوتا ہے؟ اسے پرکھنے کا کیا معیار ہے؟ اس کے کیا فوائد اور نقصانات ہیں؟ ان سوالات کا جواب دینا بھی اخلاقیات کے لیے ضروری ہے۔

انسان ایک معاشرتی حیوان ہے۔ اسے یقیناً یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ بطریق احسن اپنی خواہشات کو پورا کرے لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کا یہ فرض بھی ہے کہ وہ دوسروں کی بھی اس سلسلے میں مدد کرے۔ اور اگر ضرورت پڑے تو معاشرے کے وسیع تر مفاد کی خاطر اپنی خواہشوں کو قربان کرنے سے بھی دریغ نہ کرے۔ اس لحاظ سے اخلاقیات کا یہ کام بھی ہے کہ وہ انسان کے معاشرتی حقوق و فرائض کا تعین کرے اور اگر کوئی شخص اپنے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی کرے یا دوسروں کی حق تلفی کرے تو اس کے لیے سزا بھی تجویز کرے۔ لیکن یہ سزا اسے کس جذبے کے تحت دی

جائے ؟ اس کا مقصد کیا ہونا چاہیے ؟ انتقام لینا؟ یا مجرم کی اصلاح؟ یا صرف یہ کہ دوسرے لوگ اس جرم کے مرتکب نہ ہوں؟ ان سوالات کا جواب دینا بھی اخلاقیات کے لیے ضروری ہے۔

بعض مسائل ایسے ہیں جو اصل میں اخلاقیات کے مسائل تو نہیں لیکن بالواسطہ ان کا اخلاقیات سے تعلق ہے۔ یہ مسائل نفسیات، عمرانیات (sociology) سیاسیات اور مابعدالطبعیات سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن اخلاقیات بھی ان سے ضمناً بحث کرتی ہے۔

اخلاقیات کا موضوع نفس انسانی کی تربیت و اصلاح ہے۔ لیکن اس کی تربیت کا کام شروع کرنے سے پہلے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ نفس عرض ہے یا جوہر، مادی ہے یا روحانی، فانی ہے یا غیر فانی، مختار ہے یا مجبور۔ وہ کن قویٰ پر مشتمل ہے؟ اور ان قویٰ کے عمل کا کیا انداز ہے؟ اس حیثیت سے احتیاج (want)، اشتہا (appetite) خواہش، ارادہ، عادت، محرک (motive)، نیت، کردار، سیرت وغیرہ کا تفصیلی مطالعہ اخلاقیات کے دائرے میں آتا ہے، حالانکہ یہ مسائل اصل میں نفسیات کے مسائل ہیں۔

نیکی کسی شخص کا ایک نجی معاملہ نہیں بلکہ ایک سماجی معاملہ ہے۔ سماجی پس منظر سے اگر اسے الگ کر دیا جائے تو یہ اپنا مفہوم ہی کھو بیٹھتی ہے۔ اس لحاظ سے اخلاقیات کے لیے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ فرد اور جماعت کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ کیا جماعت، اناج کے ایک ڈھیر کی طرح افراد کا ایک مجموعہ یا انبار ہے؟ یا اس کا افراد سے وہی تعلق ہے جو ایک مشین کا اپنے پرزوں سے ہوتا ہے اور جس میں اصل اہمیت پرزوں کو حاصل ہوتی ہے مشین کو نہیں؟ یا اس کا افراد سے تعلق اس قسم کا ہے جو جسم کا اپنے اعضا سے ہوتا ہے اور جس میں اصل

اہمیت جسم کو حاصل ہوتی ہے ، اعضا کو نہیں؟ یہ مسائل دراصل عمرانیات کے مسائل ہیں لیکن ضمنی طور پر اخلاقیات میں بھی ان کا مطالعہ ضروری ہے -

فرد کے جماعت سے تعلق کے بعد اس کے ریاست (state) سے تعلق کا مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے - یہ مسئلہ دراصل سیاسیات کا موضوع ہے - لیکن چونکہ شہریوں کے حقوق و فرائض کا تعین ، نصب العین کا تحفظ اور اس سے اخذ شدہ اخلاق قوانین کا نفاذ اور مجرموں کو سزا دینا حکومت کی ذمے داری ہے ، اس لیے یہ مسئلہ اخلاقیات کی توجہ کا بھی مستحق ہے -

معیاری سائنس کی حیثیت سے اخلاقیات کا بعض ما بعد الطبعیاتی (metaphysical) مسائل سے بھی واسطہ پڑتا ہے - بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ مذہب پر عقیدہ نہ رکھنے کی صورت میں اخلاق جد و جہد کو تقویت ہی ما بعد الطبعیاتی مفروضوں (postulates) سے ملتی ہے - آزادئ ارادہ ، حیات بعد الممات ، وجود باری تعالیٰ ، کائنات کا کسی اخلاق اصول کے تابع ہونا ، نفس اور زمانے کا حقیقی ہونا ، شر کا وجود وغیرہ ایسے ما بعد الطبعیاتی مفروضے ہیں جن کے بغیر اخلاقیات کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا -

اخلاقیات کی اہمیت :

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ اخلاقیات جس کردار سے بحث کرتی ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی کردار ہو - فرشتوں اور حیوانوں کا کردار اس کے دائرے سے باہر ہے - فرشتوں کو خدا نے صرف عقل دی ہے - خواہش اور غصے کی فطرت ہی ان میں نہیں ، اس لیے ان سے برائی کے سرزد ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا - وہ نور ہیں سر تا پا نور - وہ اس مقام پر فائز ہیں جہاں اخلاقی معیار کا

اطلاق نہیں ہوتا ۔ وہ اخلاق کی منزل سے بالا تر ہیں ۔ اس کے بر عکس حیوان غضب وشہوت کا پیکر ہیں۔ وہ عقل سے محروم ہیں اس لیے ان سے نیکی کی توقع ہی نہیں کی جا سکتی ۔ وہ اچھے اور برے میں امتیاز کرنے سے قاصر ہیں۔ وہ ظلمت ہیں سراسر ظلمت ۔ وہ جہاں ہیں وہاں کی پستی اخلاق کی متحمل نہیں ہو سکتی ۔ انسان کو قدرت نے عقل دی ہے اور غضب و شہوت بھی ۔ اس کا ایک ہاتھ فرشتے کے ہاتھ میں ہے اور ایک حیوان کے۔ وہ ایک دوراہے پر کھڑا ہے جہاں فرشتہ اور حیوان دونوں، اسے اپنی اپنی طرف کھینچ رہے ہیں۔ وہ چاہے تو غصے اور خواہش کو عقل کا مطیع بنا کر فرشتوں سے بھی بلند تر مقام حاصل کر سکتا ہے۔ انسان میں برائی کی بھی فطرت موجود ہے لیکن وہ اپنے آپ کو اس سے روکتا ہے اور اس کے مقابلے میں نیکی کو ترجیح دیتا ہے ۔ فرشتوں کو نیکی کی راہ اختیار کرنے کے لیے کوئی ریاضت و مشقت نہیں کرنا پڑتی ، اس لیے انسان کی نیکی ان کی نیکی پر سبقت لے جاتی ہے۔ لیکن اگر انسان غضب و شہوت سے مغلوب ہو جائے تو وہ حیوانوں کے درجے سے بھی نیچے گر جاتا ہے۔ حیوان عقل سے محروم ہیں اور اس لیے قابل معافی ۔ انسان یہ عذر نہیں پیش کر سکتا ۔ لہذا اگر وہ عقل کی نہ سنے اور جذبات کی رو میں بہہ جائے تو اس کے حیوانوں سے بد تر ہو جانے میں کوئی شبہ نہیں ۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جسے ہم اخلاق کہتے ہیں وہ وسیع مفہوم میں نام ہے طبیعت کو روح اور خواہش و غصے کو عقل کے مطیع بنانے کا اور یہ کہ اس مفہوم میں صرف انسان ہی اخلاق کا اہل ہے۔ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اگر وحدت ، توازن اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے تو اخلاق ہی کی

بدولت ۔ اِنفرادی حیثیت سے انسان کا حال یہ ہے :

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے میرے ارمان ، لیکن پھر بھی کم نکلے

زندگی عبارت ہے خواہش سے ، لیکن ہر خواہش کا پورا ہونا ممکن نہیں ۔ خواہشیں بے شمار ہیں لیکن انہیں پورا کرنے کے وسائل محدود ہیں ۔ پھر انسان کی ہر خواہش صرف اپنے حق ہی کا نہیں بلکہ اس سے زائد کا مطالبہ کرتی ہے ۔ مثلاً بھوک کا تقاضہ صرف یہی نہیں کہ حسب ضرورت خوراک کا انتظام کیا جائے بلکہ یہ بھی ہے کہ ہم لذیذ سے لذیذ غذا تیار کرنے کی فکر کریں اور اس کے لیے جتنے وسائل مہیا ہو سکیں ان سب پر قابو حاصل کرنے کی کوشش کریں ۔ اب اگر انسان صرف اچھی غذا حاصل کرنے کی خواہش کو پورا کرنے میں لگ جائے اور دوسرے تمام کام چھوڑ دے تب بھی وہ اس کے تمام تقاضے پورے نہیں کر سکتا ، کیونکہ لذیذ غذا حاصل کرنے کے لیے جتنے مال ، محنت اور انتظامات کی ضرورت ہو سکتی ہے ان کی کوئی انتہا نہیں ۔ جب کوئی خواہش اپنے حق سے زائد کا مطالبہ کرتی ہے تو دراصل وہ دوسری خواہشوں کے حقوق پر دست درازی کرتی ہے اور اگر وہ زیادہ خود سر ہو جائے تو انہیں فنا کر دینے سے بھی گریز نہیں کرتی ۔ ایسے حالات میں انسان کے لیے لازمی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس خواہش کو کس حد تک پورا کرے اور اپنے وقت ، وسائل اور توانائی کا کتنا حصہ اس میں لگائے؟ کس خواہش کو کس حد تک دبائے اور نظر انداز کرے کہ اس کی شخصیت کی نشو و نما پر اس کا کوئی خراب اثر نہ پڑے؟ تصادم (confliot) کی صورت میں خواہشات کے آپس کے نزاع کا عدل و انصاف کی رو سے تصفیہ کرنا

عقل کا کام ہے ۔ خواہشات خود اپنے آپ کو منظم نہیں کر سکتیں ۔ ان میں توازن اور ہم آہنگی عقل کی اطاعت سے پیدا ہوتی ہے ۔ جب خواہشات عقل کی اطاعت کی عادی ہو جاتی ہیں تو اس سے وہ ناقابل تسخیر قوت پیدا ہوتی ہے جسے ہم اخلاقی قوت کہتے ہیں ۔ جس شخص میں یہ قوت جتنی قوی ہوگی اسی نسبت سے اس کی شخصیت پختہ اور اس کی سیرت استوار ہوگی ۔ علم الاخلاق کا مقصد اسی اخلاقی قوت کی نشوو نما کرنا اور اسے مضبوط اور مستحکم بنانا ہے ، کیونکہ یہی وہ قوت ہے جو انسان کی مختلف اور متصادم خواہشات کو ایک اصول واحد کے تحت منظم کرکے اسے ایک پر سکون اور با عزت زندگی کی مسرتوں سے ہمکنار کر سکتی ہے ۔

یہ تو ہوا اخلاق کا انفرادی پہلو ۔ اب آئیے اس کے اجتماعی پہلو کی طرف ۔ انسان ایک سماجی حیوان ہے ۔ وہ تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا ۔ وہ ایک خاندان میں پیدا ہوتا ہے ۔ وہ ایک معاشرے کا فرد ہے اور ایک ریاست کا شہری ۔ اس کی ایک خواہش دوسری خواہشوں ہی سے متصادم نہیں ہوتی بلکہ اس کے ذاتی مفاد کا خاندان ، معاشرے یا ملک کے اجتماعی مفاد سے بھی ٹکراؤ ہوتا ہے ۔ ایسی صورت میں لازمی طور پر اس کے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ وہ کس کے مفاد کو عزیز رکھے ؟ کس کے مفاد کو کس کے مفاد پر قربان کرے ؟ اس مشکل وقت میں بھی عقل کی اطاعت سے پیدا ہونے والی اخلاقی قوت ہی اس کے کام آتی ہے جو اسے یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ اس کا اپنا مفاد خاندان ، معاشرے اور ملک ہی کے مفاد سے وابستہ ہے ،اس لیے ان کے مفاد کے مقابلے میں اسے اپنے ذاتی مفاد کو ذیلی حیثیت دینی چاہیے ۔ اخلاقی زندگی کی ساری کشمکش اس نقطے سے شروع ہوتی ہے جہاں معاشرے کے مفاد کی

خاطر اپنے ذاتی مفاد کو قربان کر دینے کا تقاضا ہمارے اندر ایک احساس فرض کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ستمبر ۱۹۶۵ء میں جب بھارت نے اعلان جنگ کے بغیر چوری چھپے ہماری سرحدوں کو عبور کیا تو ایک ایسا ہی احساس فرض ہمارے اندر پیدا ہوا اور پشاور سے لے کر چٹاگانگ تک پوری قوم دشمن کے مقابلے میں سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن گئی۔ یہ ہماری ناقابل تسخیر اخلاق قوت ہی تھی جس نے ہمیں اپنے ذاتی اختلافات کو نظر انداز کرکے قوم کے مفاد کی خاطر متحد ہونے پر مجبور کیا اور ہم نے اپنے سے چھ گنی زیادہ فوجی طاقت رکھنے والے دشمن ملک کو ایسی عبرت ناک شکست دی کہ ساری دنیا ششدر رہ گئی۔ جس قوم کے افراد میں قومی ذمے داریوں کا احساس مفقود ہو وہ دنیا میں باعزت زندگی بسر نہیں کر سکتی بلکہ اس کی آزادی بھی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔

اخلاقیات کا دیگر علوم سے تعلق

تمام علوم ایک ہی شجر علم کی مختلف شاخیں ہیں۔ یہ سب ذہن انسانی کی تخلیق ہیں اور انسان ہی کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں، اس لیے ان میں آپس میں گہرا ربط ہے۔ ہم یہاں اخلاقیات کے صرف نفسیات، منطق، جمالیات، معاشیات سیاسیات اور مذہب سے تعلق پر بحث کریں گے۔ مذہب کی بنیاد گو وحی پر ہے لیکن اخلاقیات کا سب سے زیادہ گہرا تعلق اسی سے ہے۔ انسان کی اخلاق سرگرمیوں کی ابتدا شاید مذہب ہی سے ہوئی۔

اخلاقیات اور نفسیات:

اخلاقیات کا موضوع نفس انسانی کی تہذیب و اصلاح ہے اور نفس کی نوعیت، اس کے قویٰ اور اعمال سے نفسیات بحث کرتی ہے۔

جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ نفس کی ماہیت کیا ہے ؟ وہ کن قویٰ پر مشتمل ہے؟ اس کے اعمال کیا ہیں؟ ہم اس کی تہذیب اور اصلاح کا حق ادا نہیں کر سکتے ۔ اخلاقی حکم ہمیشہ ارادی افعال پر لگایا جاتا ہے ۔ نفسیات بھی خواہش ، ارادے اور عمل سے بحث کرتی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ جتنا زیادہ صحیح علم ہمیں اس بات کا ہوگا کہ انسان فی الحقیقت کیسے خواہش ، ارادہ اور عمل کرتا ہے ، اتنے ہی زیادہ یقین کے ساتھ ہم یہ کہہ سکیں گے کہ اسے کیسے خواہش ، ارادہ اور عمل کرنا چاہیے ۔ پس اخلاقیات اور نفسیات دونوں ایک ہی نفسی حالت یعنی ارادے یا عمل کا مطالعہ کرتے ہیں ، لیکن ان میں مندرجہ ذیل اختلافات بھی ہیں ۔

1۔ نفس یا ذہن کی تین حالتیں ہیں یعنی فکر ، احساس اور ارادہ یا عمل ۔ نفسیات ذہن کی ان تینوں حالتوں سے بحث کرتی ہے ۔ اخلاقیات کا فکر و احساس سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ وہ صرف ارادے یا عمل سے بحث کرتی ہے ۔ اس لحاظ سے نفسیات کا دائرۂ مطالعہ منطق کے دائرۂ مطالعہ سے زیادہ وسیع ہے ۔

2۔ اگرچہ نفسیات اور اخلاقیات دونوں ہی کا موضوع خواہش، ارادہ اور عمل ہیں لیکن ان کا نقطۂ نظر ایک نہیں ہے ۔ نفسیات ایک طبعی علم ہے اور اخلاقیات ایک معیاری علم ۔ نفسیات یہ دیکھتی ہے کہ خواہش کی ماہیت کیا ہے؟ یہ کیسے پیدا ہوتی ہے؟ خواہشات میں تصادم ہو تو ایک خواہش مغلوب اور دوسری غالب کیسے رہتی ہے؟ اخلاقیات یہ دیکھتی ہے کہ نصب العین سے ہم آہنگ ہونے کے لیے خواہش کو کیسا ہونا چاہیے ؟ خیر یا صالب کے معیار پر پورا اترنے کے لیے ارادے اوز عمل کو کیسا ہونا چاہیے ؟ نفسیات خواہش ، ارادے اور عمل کا طبعی نقطۂ نظر سے

مطالعہ کرتی ہے اور اخلاقیات معیاری نقطۂ نظر سے۔

3۔ نصب العین کی صحت (validity) کا مسئلہ اخلاقیات کو مابعد الطبعیات کی دنیا میں پہنچا دیتا ہے۔ تجریدی (abstract) قسم کی فکر کے بغیر اس کا کام نہیں چلتا۔ نفسیات کا کام نفسی حقائق کی فہرست تیار کرنا ہے جس کے لیے ہمیں ما بعد الطبعیاتی منہاج (method) کی کوئی ضرورت نہیں پڑتی۔

اخلاقیات ، منطق اور جمالیات :

اخلاقیات ، منطق اور جمالیات تینوں معیاری علوم ہیں۔ یہ ایک ہی جنس کی تین انواع ہیں۔ یہ ہم اصل (cognate) علوم ہیں۔ یہ اشیاء کی ماہیت سے نہیں ان کی قدر وقیمت سے بحث کرتے ہیں۔ ان کا تعلق "ایسا ہے" سے نہیں بلکہ "ایسا ہونا چاہیے" سے ہے۔ ان کا نقطۂ نظر تنقیدی ہے۔ یہ اشیأ کا استحسان (apprecia-tion) کرتے ہیں۔ انھیں اچھائی ، سچائی اور حسن کے معیار پر پرکھتے ہیں۔ لیکن ان میں حسب ذیل اختلافات بھی ہیں۔

1۔ ان تینوں علوم کی نفسیاتی اساس مختلف ہے۔ اخلاقیات کی بنیاد ارادی افعال کی نفسیات پر ہے ، منطق کی فکر کی نفسیات پر اور جمالیات کی احساس کی نفسیات پر۔

2۔ اسی طرح ان تینوں علوم کا موضوع بھی مختلف ہے۔ اخلاقیات خیر یا صائب کے معیار سے بحث کرتی ہے ، منطق صداقت کے معیار سے اور جمالیات حسن کے معیار سے۔ اخلاقیات خیر و شر ، صائب و غیر صائب کی تحقیق کرتی ہے۔ منطق صحت یا عدم صحت کا حکم لگاتی ہے۔ جمالیات حسن و قبح کو پرکھتی ہے۔

3۔ اخلاق حکم کے ساتھ دو مخصوص جذبے وابستہ ہیں۔ ایک ذاتی پسند یا نا پسند کا جذبہ ، دوسرا فرض کے احساس کا جذبہ۔

جب ہم کسی فعل پر خیر یا صائب کا حکم لگا دیتے ہیں تو اس کے ساتھ ہمارے دل میں پسندیدگی کا ایک جذبہ بھی پیدا ہوتا ہے اور ہم یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ وہ کام ہمیں ضرور کرنا چاہیے۔ لیکن منطقی یا جمالیاتی حکم کے ساتھ اس قسم کا کوئی جذبہ وابستہ نہیں ہوتا۔

اخلاقیات ، معاشیات ، اور سیاسیات :

اخلاقیات انسان کی روحانی فلاح کو دیکھتی ہے ، معاشیات اس کی اقتصادی فلاح کو اور سیاسیات فلاح عامہ کو۔ ان تینوں علوم کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے۔ تاہم اخلاقیات کو معاشیات اور سیاسیات پر فوقیت حاصل ہے۔ جہانبانی اور نظام زر دونوں کی بنیاد کسی اخلاق اصول پر ہونی چاہیے ، ورنہ دنیا سے امن و سکون رخصت ہو جائے گا۔ مسلمان مفکرین معاشیات اور سیاسیات کو کوئی علیحدہ علم نہیں سمجھتے۔ وہ ان دونوں کو اخلاقیات ہی کا حصہ سمجھتے ہیں۔ چنانچہ طوسی ، دوانی وغیرہ نے اخلاق پر ہی کتابوں میں معاشیات اور سیاسیات سے بحث کی ہے۔

معاشیات انسان کی اقتصادی فلاح کا علم ہے۔ وہ کھانے ، کپڑے ، مکان وغیرہ کی بنیادی ضروریات سے بحث کرتی ہے جن کو بطریق احسن پورا کیے بغیر کوئی معاشرہ خوشحال نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس بات کا فیصلہ کرنا کہ کس حد تک ضرورت ضرورت رہتی ہے؟ کب وہ آرام کے زمرے میں داخل ہوتی ہے؟ اور کب وہ عیش و عشرت کی صورت اختیار کرتی ہے؟ اخلاقیات کا کام ہے۔ دولت کی حیثیت ایک وسیلے (means) کی ہے۔ اگر یہ خود ایک مقصد بن جائے تو دنیا اس بے چینی سے دو چار ہوتی ہے جسے ہم آج اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں ہر شخص جب ہر قیمت پر دولت حاصل کرنے کی

لگاتی ہے ۔ سیاسی قوانین اخلاقی قوانین کے تابع ہوتے ہیں ، اس لیے اخلاقیات کا درجہ سیاسیات سے بلند و بر تر ہے ۔

اخلاقیات اور مذہب :

مذہب خدا پر یقین رکھنے کا نام ہے ۔ یہ یقین ہمیں شریعت کے اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرنے پر مجبور کرتا ہے ۔ اخلاقیات نصب العین کی روشنی میں ہمارے کردار پر خیر یا شر ، صائب یا غیر صائب کا حکم لگاتی ہے اور نصب العین کی صحت کا سوال ہمیں لازماً حقیقت کل یعنی خدا کے متعلق سوچنے پر مجبور کرتا ہے ۔ اخلاقیات اور مذہب کا تعلق کوئی خارجی اور سطحی تعلق نہیں ۔ یہ ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں ۔ ٹائی ٹس (Titus) نے سچ کہا ہے : "بغیر مذہب کے اخلاقیات گرمی عمل سے نا آشنا رہتی ہے اور ٹھنڈی پڑ جاتی ہے اور جب مذہب کا اخلاق اقدار سے کوئی واسطہ نہ رہے تو وہ بد اخلاق کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اپنی بہت کچھ اہمیت کھو بیٹھتا ہے" ۔ اخلاقیات کو اپنی جد و جہد کو تقویت دینے کے لیے ، جیسا کہ ولیم للی نے بھی محسوس کیا ہے ، قدم قدم پر مذہبی عقائد کا سہارا لینا پڑتا ہے ۔

1۔ اخلاقیات کی بنیاد چند ما بعد الطبعیاتی مفروضوں پر ہے ۔ خدا کے وجود ، ارادے کی آزادی اور حیات بعد الممات کے تصورات کے بغیر اس کا کام نہیں چلتا ۔ اکثر لوگوں کا ان باتوں پر عقیدہ مذہب کا مرہون منت ہے ۔ عوام ما بعد الطبعیات کا مطالعہ نہیں کرتے ۔ تاہم زندگی کے متعلق ان کا ایک مابعد الطبعیاتی نظریہ ہوتا ہے ۔ یہ نظریہ انھیں مذہب فراہم کرتا ہے ۔ شوپنہائر (Schopen-hauer) نے ٹھیک کہا ہے : "مذہب عوام کی مابعد الطبعیات ہے" ۔

2۔ جو چیز ہمیں معاملات میں اخلاق اصولوں کا لحاظ رکھنے پر مجبور کرتی ہے ، ہمارے دل میں خیر کا شوق اور شر سے نفرت پیدا کرتی ہے ، وہ ہے ضمیر کی آواز۔ ضمیر کے متعلق خیال ہے کہ وہ خدا کی آواز ہے اور خدا کا ذکر مذہب میں ہوتا ہے۔ جس شخص کا مقصود خدا کی رضا اور خوشنودی ہو ، وہی اخلاق حیثیت سے بہتر اور بھرپور زندگی بسر کر سکتا ہے۔

3۔ کبھی کبھی انسان سوچتا ہے کہ خیر و شر کا مسئلہ کہیں ہمارے ذہن ہی کی تخلیق نہ ہو اور اس کا کائنات کے وسیع نظام سے کوئی رشتہ ہی نہ ہو۔ شیکسپیئر نے تو صاف کہہ دیا تھا کہ دنیا میں کوئی چیز اچھی یا بری نہیں ، صرف ہمارے سوچنے کا انداز اسے اچھا یا برا بنا دیتا ہے۔ جب دل میں اس قسم کے شبہات پیدا ہونے لگیں تو اخلاق اقدار اپنی وقعت کھونے لگتی ہیں اور اخلاق جد و جہد فضول اور بے معنی نظر آنے لگتی ہے۔ مذہب اس تذبذب اور بے یقینی کی فضا کو ختم کرتا ہے۔ اخلاق اقدار کے حقیقی ہونے کی ضمانت دیتا ہے۔ عزم کو خلوص اور عمل کو یقین کی دولت بخشتا ہے۔ اور یہ اعتماد بحال کرتا ہے کہ اخلاق جد و جہد ایک حقیقی جد و جہد ہے اور یہ کہ خدا تعالیٰ، خالق و رب ہونے کی حیثیت سے ، خود اِس جد و جہد میں دلچسپی رکھتا ہے۔

4۔ مرنے کے بعد دوسری زندگی کا مذہب نے جو وعدہ کیا ہے اس نے نہ صرف اخلاق جد و جہد کو زبردست تقویت پہنچائی ہے بلکہ اخلاق اقدار کو ایک نیا ہی مفہوم دیا ہے۔ اخلاق ترقی کی آخری منزل پر انسان کا اس دنیا سے لگاؤ کم ہو جاتا ہے اور عقبیٰ کی لگن تیز ہو جاتی ہے۔ صحیح معنوں میں ایک نیک اور اچھا آدمی اس دنیا کی لذتوں پر توجہ نہیں دیتا ۔ عقبیٰ کی ابدی

مسرتوں میں اس کے لیے اتنی کشش ہوتی ہے کہ وہ دنیا کا عیش و طرب بھول جاتا ہے - یہی وجہ ہے کہ اسپنوز (Spinoza) نے ذہنی طور پر خدا سے محبت کرنے کو اخلاقی ترقی کی آخری منزل قرار دیا ہے اور یہ ایک ایسی منزل ہے جہاں اخلاقیات مذہب کا جامہ پہن لیتی ہے -

5۔ اخلاقی قانون کی اطاعت میں شخصی وفاداری کا مفہوم پایا جاتا ہے - اس کی تعمیل کرنے میں ہمارا رویہ اس رویے سے بالکل مختلف ہوتا ہے جو سیاسی قانون کی تعمیل کرنے میں ہوتا ہے - سیاسی قانون کی تعمیل ہم اس لیے کرتے ہیں کہ اس کی تعمیل میں ہمیں اپنا فائدہ نظر آتا ہے یا ہم اس سزا سے بچنا چاہتے ہیں جو اسے توڑنے سے لازم آتی ہے - اس کے بر عکس اخلاقی قانون کی تعمیل ایسے کی جاتی ہے جیسے کسی دوست کی خواہش کی تعمیل کی جائے۔ اور اگر ہم اس کی تعمیل نہ کریں تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ہم نے اپنا ذاتی فرض ادا کرنے میں کوتاہی کی ہو - فرض کے اس احساس کا جواز ہمیں صرف مذہب میں ملتا ہے کہ ہم سب ایک شخصی خدا کے سامنے جوابدہ ہیں -

یہ تو تھی بات اخلاقیات کے مذہب سے تعلق کی - اب ہم ان دونوں کے فرق کی طرف رجوع کریں گے -

1۔ مذہب خدا اور انسان کے درمیان ایک رشتہ ہے لیکن اسلام کی طرح اگر وہ ایک دین بھی ہو تو وہ انسان کی انفرادی، اجتماعی، معاشی اور سیاسی زندگی کے ہر پہلو کے لیے احکام صادر کرتا ہے - اخلاقیات کا سروکار انسانی زندگی کے صرف انفرادی پہلو سے ہے - اس کے دوسرے پہلوؤں سے وہ ضمناً بحث کرتی ہے - لہٰذا دین کے مفہوم میں مذہب کا دائرۂ مطالعہ اخلاقیات کے دائرۂ

مطالعہ سے زیادہ وسیع ہے۔

2۔ مذہب کی دنیا احساس اور جذبے کی دنیا ہے۔ میتھو آرنلڈ نے ٹھیک کہا ہے کہ اخلاقیات میں جب جذبے کا پیوند لگ جائے تو وہ مذہب بن جاتی ہے۔ مذہب ایک، شخصی خدا کے سامنے جوابدہ ہونے کا شدید احساس ہے۔ اس کی پاک ذات کے سامنے اپنے حقیر و عاجز ہونے کا اقرار ہے۔ مذہب کا شیدائی جب کوئی نیک کام کرتا ہے تو خدا کا شکر ادا کرتا ہے کہ اس نے وہ کام کرنے کی اسے توفیق دی۔ لیکن جو شخص خالی خولی اخلاق سے واسطہ رکھتا ہو اس کا دل کوئی نیک کام کرتے وقت شکر کے جذبے سے لبریز نہیں ہوتا۔ وہ تو یہ سمجھتا ہے کہ وہ یہ کام اپنی طاقت کے بل بوتے پر کر رہا ہے۔ خدا کے سامنے عاجزی و انکساری کے بجائے وہ اپنے عزم اور ارادے پر فخر کرتا ہے۔ اپنی قوت بازو پر ناز کرتا ہے، تحقیر ذات (self-abasement) کی بجائے وہ اپنی ذات کا ادعا (self-assertion) کرتا ہے۔

3۔ مذہب کی روح رواں خدا ہے۔ اخلاقیات کا محور انسان کی ذات ہے۔ مذہب خدا کے جلال و جمال کا سماں باندھتا ہے۔ اخلاقیات انسان کی حکمت، شجاعت، عفت اور عدالت کے گن گاتی ہے۔

4۔ مذہب کی ابتدا عمل سے ہوتی ہے اور انتہا علم پر۔ یہاں عمل خدا کا انتہائی علم حاصل کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ مذہب کا منتہائے مقصود خدا کی معرفت ہے۔ روزہ، نماز، زکواۃ، حج وغیرہ سب اس منزل تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں۔ اس کے برعکس اخلاقیات کی ابتدا علم سے ہوتی ہے اور انتہا عمل پر۔ یہاں علم ایک ذریعہ ہے بہتر عمل کا۔ پس مذہب کا کمال علم پر منحصر ہے اور اخلاقیات کا عمل پر۔

اخلاقیات کے بنیادی مفروضے

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ اخلاقیات خیر کے معیار سے بحث کرتی ہے۔ لیکن خیر کوئی ایسی منفرد صفت نہیں جس کا کائنات کے اس وسیع نظام سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کی ماہیت کا انحصار وسیع مفہوم میں حقیقت (reality) کی ماہیت پر ہے۔ انسان خود حقیقت کا ایک جزو ہے لیکن ایسا جزو جسے اپنے حقیقت کے جزو ہونے کا پورا پورا شعور بلکہ یقین ہے۔ حقیقت کی ماہیت کی تحقیق کرنا مابعدالطبعیات کا کام ہے۔ پس مابعد الطبعیات کے مطالعے کے بغیر ہم اس خیر اعلیٰ کا تعین نہیں کر سکتے جسے انسان کی اخلاق جد و جہد کا منتہائے مقصود کہا جا سکے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم یہ معلوم کریں کہ انسان کی حقیقت کیا ہے؟ اس کا اس کائنات اور اس کے خالق سے کیا رشتہ ہے؟ نظام فطرت میں اس کی کیا حیثیت اور مقام ہے؟ ان سوالات کا جواب دیئے بغیر ہم یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ انسان کی بھلائی کس میں ہے، کیونکہ اس کی بھلائی دراصل کائنات کی بھلائی ہی کا ایک حصہ ہے۔

انسان کی بھلائی کے کائنات کی بھلائی سے مربوط ہونے کی بنا پر جرمن فلسفی کانٹ نے اخلاقیات کے لیے تین مابعد الطبعیاتی مفروضوں کو لازمی قرار دیا ہے۔ پہلا مفروضہ ارادے کی آزادی کا ہے، دوسرا حیات بعدالممات کا اور تیسرا خدا تعالیٰ کے وجود کا۔ عقل نظری (theoretical reason) اس کے نزدیک نہ ان مفروضوں کو صحیح ثابت کر سکتی ہے اور نہ ہی غلط، لیکن عقل عملی انہیں بغیر کسی ثبوت کے ماننے پر مجبور ہے، کیونکہ ان کے بغیر اخلاقیات کی بنیاد ہرگز مضبوط اور مستحکم نہیں ہو سکتی۔ تاہم کانٹ کے نزدیک یہ تینوں مفروضے یکساں اہمیت نہیں رکھتے۔ آزادی ارادہ

اس کے خیال میں سب سے زیادہ اہم اور ضروری مفروضہ ہے کہ اس کے بغیر اخلاقیات کے متعلق سوچا ہی نہیں جا سکتا ۔ راشڈال (Rashdall) نے دو ذیلی مفروضوں کا بھی ذکر کیا ہے ، ایک شر کے وجود کا مفروضہ ، دوسرا زمانے کے حقیقی ہونے کا مفروضہ ۔ اب ہم ان مفروضات کی ضرورت اور اہمیت پر اجمالاً بحث کریں گے ۔

آزادیٔ ارادہ :

سائنس کی دنیا میں اتفاق کی کوئی گنجائش نہیں ہے ۔ یہاں پر ہر شے علت (cause) اور معلول (effect) کے سلسلے میں جکڑی ہوئی ہے ۔ انسان چونکہ عام مفہوم میں فطرت ہی کا ایک حصہ ہے ، اس لیے سائنس کی رو سے اس قانون کا اطلاق اس کے افعال پر بھی ہوتا ہے ۔ اب اگر یہ بات صحیح تسلیم کرلی جائے تو انسان کا اپنے افعال کے لیے جوابدہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ کسی سے یہ کہنا بھی حماقت ہوگی کہ اسے فلاں وقت فلاں کام کرنا چاہیے ، کیونکہ پہلے پیش آنے والے واقعات نے اسے مجبور کر دیا ہے کہ اس وقت وہ کوئی اور ہی کام کرے ۔ ذمے داری اور آزادی کا چولی دامن کا ساتھ ہے ۔ اگر انسان کسی مفہوم میں آزاد نہیں ہے تو اسے اپنے افعال کا ذمے دار ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ اگر اسے اپنے افعال پر قدرت و اختیار حاصل نہیں ہے تو یہ کہنا فضول ہے کہ اسے یہ کام کرنا چاہیے اور یہ نہیں کرنا چاہیے ۔ اسی طرح اس کے کردار کی تعریف کرنا یا اسے مورد الزام ٹھہرانا ، اسے انعام کا مستحق یا سزا کا مستوجب قرار دینا بھی بے معنی سی بات ہے ۔ اگر انسان مجبور محض ہے تو نہ سزا کا سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی جزا کا ، نہ دوزخ کی ضرورت باقی رہتی ہے نہ ہی جنت کی ۔ پس ارادے کی آزادی کے بغیر اخلاقیات کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ۔

حیات بعد الممات :

کانٹ کے نزدیک اپنی ذات کی تکمیل کرنا ہر انسان کا اخلاقی فرض ہے ۔ لیکن یہ چند روزہ زندگی جس کا تعلق اس عالم محسوسات سے ہے اس فرض کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں اور اس لیے ہم مجبور ہیں کہ بقائے دوام کو ایک مفروضے کے طور پر قبول کر لیں ۔ حیات بعد الممات کے جواز میں کانٹ نے جو دلیل پیش کی ہے وہ ہر گز مناسب و موزوں نہیں ۔ یہ کہنا کہ انسان کے اپنے اخلاق کمال پر پہنچنے کا تقاضا یہ ہے کہ اسے بقائے دوام حاصل ہو دراصل یہ کہنے کے مترادف ہے کہ وہ اپنے اخلاق کمال پر پہنچ ہی نہیں سکتا ۔ کانٹ انسان کی اپنی ذات کی تکمیل کرنے کے مفہوم کو دراصل سمجھ ہی نہیں سکا ۔ اخلاقیات جب اس امر پر زور دیتی ہے کہ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی ذات کی تکمیل کرے تو اس سے اس کی مراد اضافی (relative) مفہوم میں تکمیل ہوتی ہے نہ کہ مطلق مفہوم میں ، یعنی متناہی (finite) زمانے میں انسان اپنے آپ کو جتنا بہتر سے بہتر بنا سکتا ہو ، بنائے ۔

حیات بعد الممات کے مفروضے کا اصل فائدہ یہ ہے کہ اس سے اخلاق جد و جہد کو بڑی تقویت ملتی ہے ۔ یہ یقین کہ ہماری روح غیر فانی ہے اور یہ کہ ہم خدا کے سامنے اپنے اعمال کے جوابدہ ہیں جو ان کے مطابق ہمیں جزا یا سزا دے گا ، نہ صرف اخلاقیات کے مفہوم کو وسعت دیتا ہے بلکہ عملی طور پر ہمیں نیکی پر کمر بستہ اور برائی سے محفوظ رکھتا ہے ۔ اس کے برعکس اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ جسم کی طرح روح بھی فانی ہے تو اخلاق جد و جہد بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے ۔

حیات بعد الممات کا مفروضہ نیکی ہی کی ترغیب نہیں دیتا بلکہ

اس خیال کو بھی تقویت بخشتا ہے کہ ہر انسان فی نفسہٖ ایک قدر ہے ۔ اس کی شخصیت بذات خود ایک خیر ہے اور اس لیے قابل احترام ۔ اگر اسے بقائے دوام حاصل نہ ہو تو اس کی شخصیت اپنے اصل مقام سے گر جاتی ہے اور اس میں اور پانی میں پیدا ہونے والے ایک بلبلے میں ، جو جلد ہی فنا ہو جاتا ہے ، کوئی خاص فرق باقی نہیں رہتا ۔

وجود باری تعالیٰ :

کانٹ کے خیال میں فضیلت اجر کی مستحق ہے اور یہ اجر خوشی اور مسرت کی ایک مناسب مقدار کے سوا کچھ نہیں ۔ اب اگر واقعی فضیلت اور مسرت میں ایسا تعلق ہونا چاہیے تو اس کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ ایسے حالات واقعی موجود ہوں جن میں فضیلت کو ہمیشہ مسرت کا اجر دیا جا سکے ۔ کانٹ کے نزدیک اس کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ ہے خدا کا وجود ، کیونکہ صرف خدا ہی ایسا انتظام کر سکتا ہے کہ فضیلت ہمیشہ مناسب مقدار میں مسرت کا اجر پا سکے ۔

سجوک (Sidgwick) کے نزدیک عقل عملی کے دو متضاد تقاضے ہیں ۔ ایک محبت نفس (self-love) کا تقاضا اور دوسرا فضل و احسان (benevolence) کا ۔ محبت نفس اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل کرے ۔ فضل و احسان کا تقاضا ہے کہ وہ اپنی زندگی دوسروں کی مسرت کے لیے وقف کر دے ۔ اس دوئیت کو صرف خدا ہی ختم کر سکتا ہے ۔ کائنات کے خالق کی حیثیت سے وہ ایسا انتظام کر سکتا ہے کہ جو شخص دوسروں کی مسرت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دے اس کو خود بھی اس دنیا یا اس دنیا میں اتنی ہی مسرت میسر آ سکے جتنی مسرت کہ دوسروں کو اس کے

ذریعے حاصل ہوتی ہے۔

پس کانٹ کے نزدیک خدا کا وجود اس لیے ضروری ہے کہ فضیلت ہمیشہ مناسب مقدار میں مسرت کا اجر پا سکے جب کہ سجوک کے یہاں یہ ضرورت ہمیں اس لیے پیش آتی ہے کہ عقل عملی کی دوئیت کو ختم کیا جا سکے۔

شر کا وجود :

آزادیٔ ارادہ ، حیات بعد الممات اور وجود باری تعالیٰ ، یہ ہیں اخلاقیات کے تین بنیادی مفروضات۔ اب ہم ان مفروضات کی طرف آئیں گے جو بنیادی حیثیت تو نہیں رکھتے لیکن جن کے مان لینے سے اخلاق اصولوں کی معقولیت بڑھ جاتی ہے اور وہ اتنے صاف اور واضح ہو جاتے ہیں کہ ان کے صحیح ہونے میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔

عین پرست (idealists) کہتے ہیں کہ دنیا میں شر کے قسم کی کوئی چیز ہی نہیں۔ خدا تعالیٰ خیر و حکمت کا پیکر ہے۔ شر کا وجود اس کی اچھائی اور دانائی کے منافی ہے۔ دنیا میں جو برائی ہمیں نظر آتی ہے وہ اس لیے کہ ہم انسان ہیں خدا نہیں۔ انسان اگر خدا کے وسیع نقطۂ نظر سے دیکھ سکتا تو اسے بھی دنیا میں کوئی برائی نظر نہ آتی۔ عین پرستوں کا یہ دعویٰ اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اخلاق جد و جہد محض ایک دھوکا یا فریب ہو کر رہ جاتی ہے۔ اگر دنیا میں خیر ہی خیر ہے ، برائی نام کو نہیں تو اخلاق جد و جہد کے لیے کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ عمل کے لیے محرک اسی صورت میں میسر آسکتا ہے جب دنیا میں شر کا بھی وجود ہو۔ پس اخلاق جد و جہد اگر حقیقی جد و جہد ہے تو ہمارے لیے یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ دنیا میں برائی ہے

اور یہ کہ اس کا وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ خیر کا وجود۔

زمانے کا حقیقی ہونا :

راشڈال کا دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ زمانہ کسی نہ کسی مفہوم میں ضرور حقیقی ہے۔ اگر زمانہ حقیقی نہیں ہے، اگر وہ محض ایک دھوکا اور فریب ہے تو تغیر بھی کبھی حقیقی نہیں ہو سکتا اور اخلاقی عمل سے دنیا میں بھی تغیر واقع ہوتا ہے اور خود عمل کرنے والے کی سیرت میں بھی۔ انسانی وجود یا انا (ego) کی ایک مستقل ہستی تسلیم کرنا اخلاقیات کے لیے نہایت ضروری ہے، لیکن یہ انا ایسا انا ہرگز نہیں ہو سکتا جس میں تغیر اور تبدیلی کا کوئی امکان ہی نہ ہو۔ اگر انا میں تغیر کی صلاحیت نہیں ہے تو انسان چاہے کتنی ہی کوشش کیوں نہ کرے وہ اپنی ذات کی تکمیل ہرگز نہیں کر سکتا۔

بحث کا خلاصہ :

مغربی مفکرین اخلاقیات کو مذہب اور دین سے الگ رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کا مقصد ایک خالص عقلی نظام اخلاق پیش کرنا ہے۔ لیکن چونکہ اخلاقیات کو اپنی جد و جہد کو تقویت دینے کے لیے جگہ جگہ مذہبی عقائد کا سہارا لینا پڑتا ہے، اس لیے وہ ان عقائد کو مذہبی طور پر نہیں بلکہ مابعد الطبعیاتی مفروضوں کے طور پر تسلیم کر کے اخلاقیات کی بنیاد کو مضبوط اور مستحکم بناتے ہیں۔ دین کی حیثیت سے اسلام انسانی زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہے، جس میں اخلاق بالخصوص شامل ہے۔ رسول اکرم کا ارشاد ہے: "میں اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں"۔ چونکہ اسلام میں اخلاق کی بنیاد ہی دین پر ہے، اس لیے اس کے نظام اخلاق میں خدا تعالیٰ کا وجود، ارادے کی آزادی، حیات بعد الممات، کائنات کا کسی اخلاقی اصول کے تابع ہونا، نفس، زمانے اور شر کا حقیقی ہونا وغیرہ ایک

مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتے ہیں ، مفروضے کی حیثیت نہیں - خدا پر
ایمان لانا اور بات ہے اور عقلی طور پر اس کے وجود کو فرض کر
لینا اور بات ہے - خدا پر ایمان لانے سے عمل کا جو ولولہ اور شوق
پیدا ہوتا ہے وہ اس کے وجود کو فرض کر لینے سے ہرگز نہیں پیدا
ہو سکتا - اخلاق جد و جہد کو جس یقین افروز محرک کی ضرورت
ہے وہ ہے ایمان کی دولت نہ کہ مفروضات کا اثاثہ -

خدا پر ایمان ، نیت میں خلوص اور عمل میں یقین ہی نہیں پیدا
کرتا بلکہ اخلاق اقدار کے حقیقی ہونے کی بھی ضمانت دیتا ہے - وہ
اس شبہے کو دور کرتا ہے کہ خیر و شر کی کوئی معروضی
(objective) حیثیت نہیں - یہ محض انسانی ذہن کی تخلیق ہیں -
اور یہ اعتماد پیدا کرتا ہے کہ اخلاق جد و جہد ایک حقیقی جد و جہد
ہے جس میں خدا تعالیٰ خود ذاتی طور پر دلچسپی رکھتا ہے -

پھر دین اسلام کی رو سے ہم سب آدم کی اولاد ہیں اور آپس میں
بھائی بھائی - اس کے دائرے میں ساری نوع انسانی آتی ہے - دین
چونکہ کائنات کو خدا کے نقطہٴ نظر سے دیکھتا ہے اس لیے اس نظام
اخلاق میں جس کی بنیاد دین پر ہو ، ایک عالمگیر شان پائی جاتی
ہے جو اکثر محض عقل پر مبنی نظام اخلاق میں نہیں پائی جاتی -
دین اخلاق اقدار کو معروضی حیثیت ہی نہیں دیتا ، انھیں کلی
(universal) اور عالمگیر حیثیت بھی دیتا ہے -

قرآنی اخلاق

"جس شخص کو حکمت دی گئی بیشک اسے خیر کثیر دی گئی "۔

(قرآن)

"میں اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں "۔

(حدیث)

"اپنے اندر اخلاق اللہیہ پیدا کرو"۔

(حدیث)

"مذہب ایمان کی اس قوت کا نام ہے جس سے انسان کو اندرونی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے۔ مذہب سچائیوں کے اس مجموعے کا نام ہے جن میں یہ قوت ہوتی ہے کہ انسانی کردار میں انقلاب پیدا کر دیں ، بشرطیکہ انھیں خلوص کے ساتھ قبول کیا جائے اور بصیرت کے ساتھ سمجھا جائے"۔

(والٹ ہیڈ)

دُوسرا باب

قرآنی اخلاق

جو قومیں دین کے اثر سے بالکل عاری ہیں ان میں بھی اخلاق کی بلندی پائی جاتی ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ اجتماعی ترقی اور معاشرتی فلاح وبہبود کے لیے ان کے قوم پرستانہ یا اشتراکی اخلاق سے بہتر کسی نظام اخلاق کی تعمیر ممکن نہیں۔ قومی اخلاق، اشتراکی اخلاق اور دینی اخلاق کے اپنے اپنے مخصوص مقاصد ہیں۔ دیکھنے والی بات یہ ہے کہ قوم پرستی، اشتراکیت اور دین کا مقصد کس قسم کے افراد پیدا کرنا اور کس قسم کے معاشرے کی نشو و نما کرنا ہے؟ ان میں سے جس کا مقصد سب سے زیادہ وسیع، عالمگیر، اعلیٰ اور ارفع ہوگا اس کا اخلاق نظام بھی افضل و بہتر ہوگا۔

قوم پرستانہ اخلاق کو لیجیے۔ اس کے سامنے ایک محدود مقصد ہوتا ہے یعنی "کسی خاص قوم کے اجتماعی مفاد کا تحفظ یا اس کی معاشی اور سیاسی برتری کا قیام"۔ اب اگر قوم ہی سب سے بڑی قدر ہے تو اخلاق اعتبار سے صرف ان ہی اعمال کو خیر کہا جائیگا جو قوم کے اجتماعی تحفظ، سیاسی برتری اور معاشی تفوق کی ضمانت دیں۔ چند بوڑھے اور معذور افراد کی بے بسی سے قوم کے اجتماعی تحفظ یا ترقی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس لیے ماں باپ کے حقوق کا احترام قوم پرستانہ اخلاق کی نظر میں کوئی خاص اہمیت

نہیں رکھتا ۔ دینی اخلاق میں اس کے برعکس والدین کے حقوق کی بڑی اہمیت ہے ۔ قرآن پاک نے والدین کے ساتھ حسن سلوک پر بار بار زور دیا ہے ۔ رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے کہ ماں کے قدموں کے نیچے جنت ہے ۔ بات یہ ہے کہ دین کسی معاملے کو صرف قومی تحفظ یا ترقی کے نقطۂ نظر سے نہیں ، بلکہ انسانیت کے عام نقطۂ نظر سے بھی دیکھتا ہے ۔ دین کو کسی خاص قوم کی مادی ترقی یا اجتماعی تحفظ سے غرض نہیں ہوتی ۔ وہ تمام انسانوں کو بلا امتیاز نسل و قوم ایک آنکھ سے دیکھتا ہے اور سب کے اجتماعی تحفظ ، سب کی عزت اور خوشحالی کو یکساں طور پر عزیز رکھتا ہے ۔ اس لیے اس کی اخلاقی اقدار میں ایک عالمگیریت پائی جاتی ہے ۔ دین کا نصب العین یہ ہے کہ لوگوں میں احترام انسانیت کا جذبہ پیدا کیا جائے تاکہ ہر انسان دوسرے کی ایک مستقل ہستی کو تسلیم کرے اور اسے محض اس نظر سے نہ دیکھے کہ وہ اس کے اپنے اغراض و مقاصد کے لیے کہاں تک آلۂ کار کے طور پر استعمال ہو سکتا ہے بلکہ وہ دوسروں کو بھی ایک صاحب مقصد وجود قرار دے ۔ دین انسان کو نسلی اور قومی تعصبات سے آزاد کرانا چاہتا ہے اور ان کے اندر حقیقی مساوات اور اخوت کا جذبہ پیدا کرنا چاہتا ہے ۔ وہ پست سے پست انسان کے اندر خود داری کا جوہر اور شرف انسانیت کا احساس ابھارنا چاہتا ہے ۔ دین کا مقصود ایک عالمگیر انسانی برادری کا قیام ہے ۔ وہ تمام نوع انسانی کی فلاح و بہبود کو پیش نظر رکھتا ہے اس لیے جس نظام اخلاق کی بنیاد دین پر ہوگی اس میں بھی ایک عالمگیر شان پائی جائیگی ۔ وہ کسی خاص قوم کی فلاح و ترقی کا نہیں بلکہ پوری عالم انسانیت کی فلاح و ترقی کا خواہاں ہوگا ۔

قرآن کی نظر میں انسان کا اخلاقی نصب العین :

اخلاقی نصب العین سے مراد وہ مقصد اعلیٰ ہے جس کے قریب سے قریب تر پہنچنا تمام اخلاقی جد و جہد کا منتہائے مقصود ہو ، جس سے والہانہ عشق ہماری فکر و عقل کی اس طرح نشو و نما کرے کہ وہ تمام خواہشات اور جذبات کو اپنا مطیع بنا لے ۔ خالق کائنات نے خود انسان کو جس اخلاقی منصب کا اہل قرار دیا ہے وہ ہے اپنی نیابت کا منصب ۔ انسان کے علاوہ کوئی دوسری مخلوق اس منصب کی اہل نہیں ۔ حیوان شہوت و غضب کی صلاحیت رکھتے ہیں ۔ فرشتوں میں عقل ہے ، لیکن وہ شہوت وغضب سے عاری ہیں ۔ انسان میں عقل ہے اور شہوت و غضب بھی ۔ وہ نیکی پر قادر ہے اور برائی پر بھی ۔ لیکن وہ نیکی کو برائی پر ترجیح دیتا ہے ۔ وہ برائی سے احتراز کرتا ہے اور نیکی کی طرف بڑے خلوص اور شوق سے قدم بڑھاتا ہے ۔ اس کی نیکی فرشتوں کی نیکی پر فضیلت رکھتی ہے ، کیونکہ فرشتوں کو نیکی کے لیے کوئی ریاضت و مشقت نہیں کرنی پڑتی جو انسانوں کا مقدر ہے ۔ برائی پر قدرت رکھنے کے باوجود اس سے اپنے آپ کو روکنا ، نیکی کے راستے سے تمام رکاوٹوں کو ہٹانا اور پھر سیدھے راستے پر چلنا ، یہ ہے انسان کی وہ امتیازی شان جو اسے جملہ مخلوق میں خدا کی نیابت کا اہل بناتی اور اشرف المخلوقات ہونے کا شرف بخشتی ہے ۔

انسان دنیا میں خدا کا نائب ہے ۔ وہ پروردگار عالم کا خلیفہ ہے ۔ اس اخلاقی منصب کی ذمے داریوں کو پورا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جس کا نائب ہے اسی کی سیرت پر اپنی سیرت کو ڈھالے یعنی وہ اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرے ، اپنے کردار کو خدا کی صفات کا نمونہ بنائے ۔ خدا کی صفات کو اپنے

اندر جذب کر کے ہی وہ اس کی نیابت کا حق ادا کر سکتا ہے اور عالمگیر انسانی برادری کے قیام کو ممکن بنا سکتا ہے -

اقدار کا حامل خدا ہے :

قرآن کی رو سے انسان کا اخلاق نصب العین دنیا میں خدا کی نیابت کا فرض ادا کرنا ہے - اس فرض کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرے - دوسرے الفاظ میں اسلام میں خدا ہی جملہ فضائل کا سر چشمہ ہے - وہی تمام اقدار کا حامل ہے - آئیے اب ہم دیکھیں کہ خدا کی یہ صفات ، جو ہمارے لیے اقدار کی حیثیت رکھتی ہیں ، کیا ہیں ؟

خدا کی صفات بے شمار ہیں - بشیر احمد ڈار نے ان سب کو نو عنوانات کے تحت اس طرح جمع کیا ہے : حیات ، وحدت ، طاقت ، علم - حسن ، خیر ، عدل ، محبت اور ہمیشگی - خدا "حیّ و قیوم" ہے - وہ ایک قدیم اور قائم بالذات ہستی ہے - وہ ایک ہے - اس کا نہ کوئی ہمسر ہے اور نہ کوئی شریک - وہ قادر مطلق ہے اور خیر مجسم - وہ سرتا پا عدل و احسان ہے - وہ حسن و محبت کا پیکر ہے -

1 - خدا کے نام اس کی مختلف صفات کے نام ہیں - اس کا ایک نام حیّ ہے ، جس سے حیات کا لفظ مشتق ہے - حیّ ہونے کی حیثیت سے خدا ہر وقت سر گرم عمل رہتا ہے - وہ ازل سے تخلیق میں مصروف ہے اور ہر وقت اپنے بندوں سے رابطہ رکھتا ہے ، اور چاہتا ہے کہ اس کے بندے بھی ریاضت و عبادت ، غور و فکر اور مراقبے و مکاشفے کے ذریعے اس سے رابطہ پیدا کریں -

2- وہ ایک ہے اور مطلقاً ایک - اس جیسا کوئی نہیں - وہ نہ کسی کا باپ ہے اور نہ کسی کا بیٹا - وہ ہر شے سے بے نیاز ہے - وہ کسی کا محتاج نہیں اور سب اس کے محتاج ہیں - وہ یگانہ و یکتا

ہے ، ہر قسم کی دوئی سے پاک ۔

3- وہ قادر مطلق ہے ۔ اس نے عدم سے دنیا کو پیدا کیا اور ہر چیز کے جوڑے بنائے تاکہ تخلیق کا سلسلہ جاری رہے ۔ وہ ہر شے پر قادر ہے ۔ کوئی شے اس کی طاقت سے باہر نہیں ۔ زمین اور آسمان اور جو کچھ ان میں ہے ، ان سب کو چھ دن میں اس نے پیدا کیا ۔ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے کہتا ہے "ہو جا" ۔ "پس وہ ہو جاتی ہے"۔

4- وہ سراپا صداقت اور سچائی ہے ۔ اسے ہر شے کا علم ہے ۔ زمین اور آسمان میں کوئی شے اس سے چھپی نہیں ۔ پتا بھی اس کے حکم اور علم کے بغیر نہیں ہلتا ۔ وہ دلوں میں چھپے ہوئے راز بھی جانتا ہے ۔ وہ بڑا علیم و خبیر ہے ۔

5- وہ بڑا عادل ہے ۔ وہ کسی پر ظلم نہیں کرتا ۔ انسان خود ہی اپنے اوپر ظلم کرتا ہے ۔ قیامت کے دن وہ میزان عدل لگائے گا اور چھوٹی سے چھوٹی بات کا حساب لے گا ۔ جو لوگ برائی سے اپنے آپ کو روکتے ہیں اور نیکی کرتے ہیں ، ان کے لیے بڑا اجر ہے اور خدا کسی کا اجر ضائع نہیں کرتا ۔ وہ حساب لینے میں دیر نہیں کرتا اور پورا پورا حساب کرتا ہے ۔

6- وہ برائی کی نوعیت کے مطابق سزا دیتا ہے ، لیکن وہ چاہے تو اس سے کم بھی سزا دے سکتا ہے ۔ وہ عادل ہے اس کے ساتھ ساتھ رحیم و کریم بھی ہے ۔ اسے اپنے بندوں سے بے انتہا محبت ہے ۔ وہ بڑا معاف کرنے والا ہے ۔ وہ نیکی کی فضیلت کے مطابق اجر دیتا ہے ، لیکن وہ چاہے تو دس گنا یا ستر گنا اجر بھی دے سکتا ہے ۔ وہ اس دنیا میں بھی اجر دیتا ہے اور اس دنیا میں بھی ۔ وہ بڑا فضل و احسان کرنے والا ہے ۔

7 ۔ وہ سراپا نیکی ہے اور تمام نیکیوں کا سرچشمہ ۔ اس کی ذات جملہ عیوب سے پاک ہے ۔ وہ قدوس ہے ۔ سب تعریف اسی کے لائق ہے ۔

8 ۔ وہ حسن کا پیکر ہے اور حسین چیزوں کو پسند کرتا ہے ۔ اس کے نام بڑے حسین ہیں ۔ ذرا ان درختوں ، کھیتوں اور تاروں بھرے آسمان کو دیکھو ، کتنے حسین ہیں یہ ؟ وہ حسن عفو اور صبر جمیل کو بہت ہی پسند کرتا ہے ۔ وہ حسن عمل کو ضائع نہیں کرتا ۔ جو لوگ حسن سیرت کے مالک ہیں انھیں اعلیٰ ترین اجر ملے گا ، اِس دنیا میں بھی اور اُس دنیا میں بھی ۔

9 ۔ اس کی ذات قدیم ہے ۔ کبھی ایسا زمانہ نہ تھا جب کہ وہ نہ تھا اور کبھی ایسا زمانہ نہیں آئے گا جب کہ وہ نہ ہو گا ۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا ۔

ایجابی اقدار

خدا کے نام اس کی صفات کو ظاہر کرتے ہیں ۔ یہ صفات انسان کے لیے ایجابی اقدار (positive values) یا فضائل کی حیثیت رکھتی ہیں جنھیں حاصل کرنا اس کی تمام اخلاق جد و جہد کا منتہائے مقصود ہے ۔ آئیے اب ہم دیکھیں کہ خدا کی صفات سے کون سی اخلاقی اقدار انسان کے لیے متعین ہوتی ہیں ۔

ا ۔ حیات :

خدا حیؔ ہے ۔ اس نے ہمیں زندگی دی ۔ قرآن کے اخلاقی قوانین حیات بخش اور حیات پرور ہیں ۔ وہ زندگی کی نفی نہیں کرتے ۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کو منظم کرنے کے لیے قرآن نے اعتدال کا راستہ اختیار کرنے کو کہا ہے ۔ کھاؤ ، پیو ، لیکن حد سے تجاوز نہ کرو ۔ اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ۔ حد سے تجاوز

زیادتی کی طرف ہو سکتا ہے اور کمی کی طرف بھی ۔ قرآن نے ان دونوں اطراف (extremes) یعنی افراط (excess) و تفریط (defi-ciency) سے احتراز کرنے کا حکم دیا ہے ۔ جو شخص دنیا سے قطع تعلق کر لے اور پہاڑوں اور جنگلوں میں زندگی بسر کرے وہ تفریط کی طرف چلا جاتا ہے ۔ اسلام نے رہبانیت کی سختی سے ممانعت کی ہے ۔ مال اور اولاد دنیوی زندگی کی زینت ہیں ۔ خدا نے انسان کو دنیا میں رہنے کے لیے پیدا کیا ہے ۔ لیکن اسے یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ یہ دنیا اس کے لیے پیدا کی گئی ہے ، اسے دنیا کے لیے نہیں پیدا کیا گیا ہے ۔ یہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے ۔ خدا نے زندگی اور موت ہمیں اس لیے دی ہے کہ وہ ہمیں آزمائے کہ ہم میں سے کون اچھے کام کرتا ہے اور کون برے اور پھر اسی کے مطابق آخرت میں ہمیں جزا یا سزا دے ۔ پس قرآن کی رو سے زندگی مترادف ہے حسن عمل کے ۔

2 ۔ وحدت :

خدا ایک ہے ، مطلقاً ایک ۔ دنیا کا نظام وحدت کے اخلاق اصول پر چل رہا ہے ۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی پیدا کریں ۔ افراط و تفریط سے بچیں اور اعتدال کے راستے پر چلیں ۔ انفرادی زندگی میں وحدت کے معنی یہ ہیں کہ ہم اپنی خواہشات اور جذبات کو عقل کا مطیع بنائیں ، نفس کی کسی قوت کے ساتھ زیادتی نہ کریں اور نہ ہی اسے اعتدال کی مقرر کی ہوئی حد سے آگے بڑھنے دیں ۔ خاندانی زندگی میں وحدت کا تقاضا ہے کہ ہم اپنے بیوی بچوں کے ساتھ نرمی و شفقت کا سلوک کریں ۔ قومی سطح پر وحدت ہمیں بتاتی ہے کہ تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں ۔ ہمسایوں ، یتیموں ، غریبوں اور مسافروں کا ہمیں خیال رکھنا چاہیے ۔ دشمنوں سے بھی نرمی کا سلوک

کرنا چاہیے اور دوسرے مذاہب کے لوگوں کے ساتھ بالخصوص
روا داری برتنی چاہیے - بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی - خدا کی
وحدت ہمیں تمام نوع انسانی کی وحدت کی طرف لے جاتی ہے - ہم سب
ایک ہیں کہ ہمارا خدا ایک ہے - ہم سب آدم کی اولاد ہیں -

3 - طاقت :

خدا قادر مطلق ہے - اس کے نائب ہونے کی حیثیت سے انسان
بھی صاحب اختیار ہے - وہ بھی قوت و طاقت کا مالک ہے - خدا نے
اس میں اپنی روح پھونکی اور ہر شے کو اس کے لیے مسخر کر دیا -
اچھائی اور برائی میں تمیز کرنے کی اسے توفیق دی ، ارادے اور عمل
کی آزادی بخشی اور اسے اپنے اعمال کا ذمے دار قرار دیا - لیکن اس کی
آزادی محدود ہے کہ وہ خدا کا نائب ہے ، خدا نہیں - اس کی ذمے
داری اتنی ہی ہے جتنی کہ خدا نے اسے طاقت و قوت بخشی ہے -
ہدایت کا راستہ اسے دکھا دیا گیا ہے - اب یہ اس کی مرضی ہے کہ
وہ اس راستے پر چلے یا نہ چلے -

طاقت کا مفہوم یہ بھی ہے کہ نیک سیرت افراد مل کر ایک
ایسی ریاست کے قیام کے لیے کوشش کریں جس میں امن ، آزادی اور
انصاف کا بول بالا ہو - شر ، فساد اور ظلم کو ختم کرنے کے لیے
انہیں اپنی جان و مال سے بھی دریغ نہیں کرنا چاہیے - شیطانی طاقتوں
کا انہیں خدا کے بھروسے پر پوری ہمت ، صبر ، عزم اور استقلال
سے مقابلہ کرنا چاہیے - خدا پر بھروسہ کرنے والے لوگ کبھی ہمت
نہیں ہارا کرتے اور فتح ہمیشہ آخر میں ان ہی کی ہوا کرتی ہے -

4 - علم :

خدا بڑا علیم و خبیر ہے ، اس لیے سچائی اور حقیقت کی تلاش
سے بڑھ کر مسلمان کے لیے کوئی چیز نہیں - علم و حکمت کی فضیلت اس

بات سے بھی ظاہر ہے کہ یہ آدم کی علمی برتری ہی تھی کہ فرشتوں کو حکم دیا گیا کہ وہ انہیں سجدہ کریں ۔ فرشتوں نے اس حکم کی وجہ پوچھی تو باری تعالیٰ نے جواب دیا کہ یہ وہ باتیں جانتے ہیں جو تم نہیں جانتے ۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ جس شخص کو حکمت دی گئی ، اسے خیر کثیر دی گئی ۔ جگہ جگہ قرآن نے مظاہر قدرت کا مشاہدہ کرنے ، کائنات کی ہر چیز کے متعلق سوچنے اور غور و فکر کرنے کی دعوت دی ہے تاکہ ہمارے دل میں صداقت اور سچائی کو تلاش کرنے کا شوق پیدا ہو ۔ خود پیغمبر اسلام سے کہا گیا کہ وہ دعا مانگیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے علم کو زیادہ کرے ۔

5- عدل :

خدا بڑا عادل ہے اور وہ عدل کرنے والوں کو پسند کرتا ہے ۔ قرآن نے بار بار کہا ہے کہ عدل سے منہ نہ موڑو خواہ اس سے تمہیں ، تمہارے والدین یا عزیز و اقارب کو کتنا ہی نقصان کیوں نہ پہنچے ۔ امیر و غریب کا امتیاز کیے بغیر انصاف کرو کہ انصاف زہد و تقویٰ کے قریب ہے ۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ ہمارے قول و فعل میں مطابقت ہو ۔ ہم اپنے فرائض ادا کریں ۔ معاہدوں کی پابندی کریں ۔ پورا تولیں اور کسی کو اس کے جائز حق سے محروم نہ کریں ۔ معاشرتی زندگی کا توازن عدل پر قائم ہے ۔

6- محبت :

خدا کو اپنے بندوں سے بہت محبت ہے ۔ ان کی ہدایت کے لیے اس نے پیغمبر بھیجے اور صحیفے نازل کیے ۔ ہمارا بھی فرض ہے کہ ہم اس سے محبت کریں ۔ اس کی نعمتوں کا شکر ادا کریں ۔ والدین سے محبت کریں بالخصوص ماں سے جس نے دنیا کے دکھ درد جھیل کر ہمیں پالا پوسا ۔ عزیز و اقارب ، ہمسایوں ، یتیموں ، غریبوں اور

مسافروں کا خیال رکھیں اور اپنی آمدنی کا کچھ حصہ ان پر خرچ کریں ۔ دوسروں کے ساتھ نرمی و شفقت سے پیش آئیں ۔ ان کی غلطیوں سے چشم پوشی کریں ۔ عفو و احسان سے کام لیں ۔ انصاف ایک بڑی سماجی قدر ہے لیکن محبت کا درجہ اس سے بھی بلند ہے ۔ جہاں محبت کی حکمرانی ہو وہاں عدل کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی ۔

7- خیر :

خدا نیکی کا پیکر ہے ۔ جس طرح وہ سب کا بھلا چاہتا ہے اسی طرح ہمیں بھی سب کے ساتھ بھلائی کرنی چاہیے ۔ جو لوگ خیر کی طرف اقدام کریں ان کی عزت کرنی چاہیے ۔ نیکی اور بھلائی کے کاموں میں دوسروں کے ساتھ تعاون کرنا چاہیے ۔ برائی کا جواب بھی ہمیں بھلائی سے دینا چاہیے کیونکہ اس طرح دشمنی دوستی میں بدل جاتی ہے ۔ خدا نے نیکی کرنے والوں سے بڑے اجر کا وعدہ کیا ہے ۔

8- حسن :

حسن و جمال خدا کی ایک صفت ہے اور وہ ہر معاملے میں نفاست ، شایستگی اور حسن کو پسند کرتا ہے ۔ قرآن صبر جمیل ، حسن عفو ، حسن سیرت اور حسن عمل پر زور دیتا ہے ۔ نیکی اگر سلیقے اور قرینے کے ساتھ نہ کی جائے تو اس کا بہت کچھ حسن ختم ہو جاتا اور اجر ضائع ہو جاتا ہے ۔ خدا کی راہ میں خرچ کرنا بہت بڑی نیکی ہے ۔ لیکن ہمیں یہ کام خوبصورتی کے ساتھ اس طرح کرنا چاہیے کہ کسی شخص کو اگر ایک ہاتھ سے کچھ دیں تو دوسرے ہاتھ کو اس کی خبر نہ ہو ۔ تشہیر سے خیرات دینے والے کے دل میں اپنی بڑائی کا احساس پیدا ہوتا ہے اور لینے والے کی توہین ہوتی ہے ۔ حسن عمل کا تقاضا یہ ہے کہ دوسروں کی امداد اس طرح کی جائے کہ کسی کو کانوں کان خبر نہ ہو ۔

9- ابدیت کی آرزو :

خدا کی ذات قدیم ہے ۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا ۔ خدا نے انسان میں اپنی روح پھونکی ہے ، اس لیے ہمیشگی کی یہ صفت ابدیت کی آرزو کی شکل میں اس کے دل میں بھی موجزن ہے ۔ وہ خود فانی سہی ، لیکن ایک ایسی دنیا کی آرزو جہاں کی ہر شے لازوال ہو اس کی اخلاق جدو جہد کے لیے ایک زبردست محرک کی حیثیت رکھتی ہے ۔

منفی اقدار

اخلاق زندگی کا سارا دار و مدار انسان کے اپنے نصب العین سے لگاؤ ، محبت بلکہ والہانہ عشق پر ہے ۔ یہ نصب العین اس کے لیے زمین پر خدا کی نیابت کے فرائض ادا کرنے کے سوا کچھ نہیں ۔ انسان میں اس نصب العین کے قریب سے قریب تر پہنچنے کی خواہش جتنی قوی اور غالب ہوگی اتنی ہی سرعت سے وہ اخلاق ترقی کے منازل طے کرے گا ۔ لیکن جب یہ خواہش کمزور اور ضعیف ہو جائے تو ترقی تو کجا وہ اخلاق حیثیت سے تنزل کی طرف مائل ہو جاتا ہے ۔ یہ تنزل نفس کی اطاعت اور شیطان کی پیروی سے واقع ہوتا ہے ۔ انسان کے دو بڑے دشمن ہیں ۔ ایک اس کا نفس جسے قرآن نفس امارہ کہتا ہے اور دوسرا شیطان جس نے ازل کے دن اسے سجدہ کرنے سے انکار کر دیا تھا ۔ نفس امارہ ہمیشہ برائی کی ترغیب دیتا ہے اور شیطان کا تو کام ہی یہ ہے کہ انسان کو گمراہ کرے ، بھکائے ، دھوکا دے ، سیدھے راستے سے ہٹائے ، نفاق و دشمنی کے بیج بوئے ، لوگوں کو آپس میں لڑائے ۔ قتل وغارت کا بازار گرم کرے اور بے حیائی و بے غیرتی کو رواج دے ۔ نفس اور شیطان ، ان میں سے کوئی ایک جب انسان پر غالب آ جائے تو وہ ان رذائل کا

مرتکب ہوتا ہے جو اسے انسانیت کے اعلیٰ مقام سے گرا دیتے ہیں - یہ رذائل زندگی کی نفی کرتے ہیں اس لیے انھیں منفی یا سلبی (negative) اقدار کہا جاتا ہے - آئیے اب ہم دیکھیں کہ یہ منفی اقدار کیا ہیں ؟

1- نفیٔ حیات :

نفی حیات ، اثبات (affirmation) حیات کی ضد ہے - زندگی کا احترام کرنا ایک ایجابی قدر ہے اور اس کا خون کرنا ایک منفی قدر - آدم کے بیٹے ہابیل نے اپنے بھائی قابیل کا خون کر کے زندگی کی نفی کی طرف پہلا قدم اٹھایا - قرآن کشت و خون کی اجازت نہیں دیتا - وہ زندگی کی عظمت اور حرمت پر زور دیتا ہے - خودکشی کی موت حرام ہے - بغیر کسی معقول وجہ کے کسی کو قتل کرنا جائز نہیں - مفلسی کے ڈر سے بچوں کو مار ڈالنا گناہ ہے - قرآن جارحانہ جنگ کی بالکل اجازت نہیں دیتا - البتہ فتنہ و فساد کو دور کرنے ، ظلم کا انسداد کرنے یا اپنے تحفظ کے لیے جنگ کرنا جائز ہے -

خوف ، حزن اور غم سے زندگی گھٹتی ہے - قرآن ہمیں ان سے دور رہنے کا حکم دیتا ہے - لیکن وہ ہمیں ہر قیمت پر زندگی سے چمٹے رہنے کی بھی اجازت نہیں دیتا - بزدلی انسان کے شایان شان نہیں ہے - میدان جنگ سے جان بچا کر بھاگنا مومن کو زیب نہیں دیتا - حرص ، بخل اور ذخیرہ اندوزی سے بھی قرآن منع کرتا ہے کہ یہ میانہ روی کے خلاف ہے - اپنی ذات کا احترام کرنا ایک اخلاقی قدر ہے - ہر کس و ناکس کے سامنے ہاتھ پھیلا کر اپنی خود داری کا خون کرنا ظلم ہے - کسی پر تہمت لگانا ، الزام لگانا ، تحقیر و تذلیل کرنا ، رسوا کرنا ، غیبت کرنا ، مخبری کرنا ، سب گناہ ہیں - قرآن ان سب سے ہمیں روکتا ہے -

2۔ نفی وحدت :

وحدت کی نفی کرنا اس کے اثبات کی ضد ہے۔ اس سے ایک طرف تو انسان کفر کا شکار ہوتا ہے کہ وہ خدا کی وحدانیت کا انکار کرتا ہے اور دوسری طرف شرک کا کہ وہ خدا کے ساتھ دوسرں کو شریک کرتا ہے اور انھیں اس کا ہمسر سمجھتا ہے۔ انفرادی زندگی میں اس سے فکر، احساس اور ارادے کی وحدت اور ہم آہنگی ختم ہو جاتی ہے۔ اجتماعی زندگی میں اس سے اتحاد و اتفاق رخصت ہو جاتا ہے۔ خاندانی زندگی میں یہ نفاق ڈالتا ہے۔ معاشرتی زندگی میں بغض، حسد، عناد اور کینے کا زہر گھولتا ہے۔ قومی زندگی میں انتشار پیدا کرتا ہے اور عالمی زندگی میں یہ رنگ، خون، نسل اور زبان کی بنیاد پر جھگڑے کرتا ہے۔

3۔ ضعف :

ضعف یا کمزوری طاقت کی ضد ہے۔ ہمت ہار جانا، کوئی فیصلہ نہ کر سکنا، جلد تھک جانا، صبر نہ کر سکنا، مشکلات کا سامنا کرنے سے ڈرنا۔ سب منفی اقدار ہیں جو طاقت میں کمی سے پیدا ہوتی ہیں۔ ظلم کرنا، فضول باتیں کرنا، درندگی پر اتر آنا، گھمنڈ سے سر اونچا کرنا، اترا کر چلنا، اپنے میاں مٹھو بننا، نمود و نمائش میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانا، بغاوت کرنا وغیرہ طاقت میں زیادتی کا نتیجہ ہیں۔ قرآن ان سب سے ہمیں روکتا ہے۔

4۔ جہل :

جہل، علم کی ضد ہے۔ علم سے سچائی ہاتھ آتی ہے۔ خدا کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ خود اپنی ذات کا سراغ ملتا ہے۔ جہل ہمیں سچائی سے دور لے جاتا ہے۔ خدا اور خود اپنے آپ سے

بے خبر رکھتا ہے ۔ ظن ، وہم اور قیاس کا غلام بناتا ہے ۔ جھوٹ ، مکر ، فریب ، چغلی ، غیبت اور افترا پردازی میں مبتلا کرتا ہے ۔ فضول بحثوں میں الجھاتا ہے اور عقیدے کو کمزور کرتا ہے ۔ جاہل آدمی اچھائی اور برائی ، سچائی اور جھوٹ ، خوبصورتی اور بدصورتی میں تمیز نہیں کر سکتا ۔ اس کا دل تاریکی سے بھرا ہوتا ہے ۔ اس کے پاس آنکھیں ہوتی ہیں لیکن دیکھ نہیں سکتا ۔ کان ہوتے ہیں لیکن سن نہیں سکتا ۔ دل ہوتا ہے لیکن محسوس نہیں کر سکتا ۔ حیوانوں کی طرح وہ سچائی ، صداقت اور حکمت سے عاری ہوتا ہے ۔

جہل سے ریا کاری پیدا ہوتی ہے ۔ ریا کار کہتا کچھ ہے کرتا کچھ ہے ۔ اس کی زبان پر کچھ اور ہوتا ہے دل میں کچھ اور ۔ اس کے قول و فعل میں تضاد ہوتا ہے ۔ وہ کسی کا دل سے ساتھ نہیں دیتا ۔ وہ جھوٹ بولتا ہے ۔ چوری چھپے صلاح و مشورے کرتا ہے ۔ برائی اور گناہ میں تعاون کرتا ہے ۔ اگر اسے اقتدار مل جائے تو وہ زمین پر فساد بپا کرتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ یہ سب کچھ امن کے لیے کر رہا ہے ۔ قرآن جہل کی مذمت کرتا ہے اور اس سے پیدا ہونیوالی برائیوں سے ہمیں روکتا ہے ۔

5۔ ظلم :

ظلم ، عدل کی ضد ہے ۔ عدل ، میانہ روی ہے ۔ اعتدال کی راہ چھوڑ کر افراط و تفریط میں پڑ جانا ظلم ہے ۔ انفرادی زندگی میں ظلم کا مفہوم یہ ہے کہ انسان عقل اور شہوت و غضب میں توازن قائم نہ رکھ سکے ۔ خواہشوں کو خود سر بنا دے ۔ غصے سے مغلوب ہو جائے ۔ عقل کو مفلوج کر دے ۔ معاشرتی زندگی میں ظلم یہ ہے کہ انسان دوسرں کی حق تلفی کرے ۔ دولت جمع

کرے لیکن خدا کی راہ میں خرچ نہ کرے ۔ فضول خرچی بھی اتنی ہی بری چیز ہے جتنی کہ بخل و کنجوسی ۔ کسی کو اس کے حق سے زیادہ دینا ظلم ہے اور اس سے کم دینا بھی ظلم ۔ خدا ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ۔ وہ دشمنوں کے ساتھ بھی انصاف کرنے کا حکم دیتا ہے ۔

6. نفرت :

نفرت ، محبت کی ضد ہے ۔ محبت آقا و غلام میں تمیز نہیں کرتی ۔ نفرت بھائی کو بھائی سے جدا کرتی ہے ۔ محبت کی نظر میں غزنوی اور ایاز ایک ہیں ۔ نفرت ماں باپ کے بھی حقوق پامال کرتی ہے ۔ قرآن نے والدین ، ہمسائے ، یتیموں ، غریبوں اور مسافروں کے ساتھ تندی و ترشی ، غصے و نفرت اور سختی و سنگدلی سے پیش آنے سے منع کیا ہے اور ان کے ساتھ نرمی کا سلوک کرنے کا حکم دیا ہے ۔ خدا نفرت ، شر اور فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں کرتا ۔

7 ۔ شر :

شر ، خیر کی ضد ہے ۔ نیکی ہمیں خدا کی نیابت کا منصب عطا کرتی ہے اور برائی ہم سے یہ منصب چھین لیتی ہے ۔ قرآن نے ہمیں شراب نوشی ، بے حیائی زناکاری اور سود خوری سے منع کیا ہے ۔ ناشکری ، بے صبری ، جلد بازی، کبر ، نخوت ، غرور ، حرص، طمع، بغض ، حسد ، جلن ، بخل ، ظلم ، جھوٹ ، غیبت ، مکر ، فریب اور جنگ و جدل سے روکا ہے ۔ یہ سب شیطانی اعمال ہیں اور ہمیں اپنے اخلاق منصب سے دور لے جاتے ہیں ۔

8 ۔ بدنمائی :

بد نمائی ، حسن کی ضد ہے ۔ حسن نام ہے توازن ، آہنگی ، سلیقے ، قرینے ، تہذیب و شائستگی کا اور بد نمائی نام ہے عدم توازن

بے خبر رکھتا ہے ۔ ظن ، وہم اور قیاس کا غلام بناتا ہے ۔ جھوٹ ، مکر ، فریب ، چغلی ، غیبت اور افترا پردازی میں مبتلا کرتا ہے ۔ فضول بحثوں میں الجھاتا ہے اور عقیدے کو کمزور کرتا ہے ۔ جاہل آدمی اچھائی اور برائی ، سچائی اور جھوٹ ، خوبصورتی اور بدصورتی میں تمیز نہیں کر سکتا ۔ اس کا دل تاریکی سے بھرا ہوتا ہے ۔ اس کے پاس آنکھیں ہوتی ہیں لیکن دیکھ نہیں سکتا ۔ کان ہوتے ہیں لیکن سن نہیں سکتا ۔ دل ہوتا ہے لیکن محسوس نہیں کر سکتا ۔ حیوانوں کی طرح وہ سچائی ، صداقت اور حکمت سے عاری ہوتا ہے ۔

جہل سے ریا کاری پیدا ہوتی ہے ۔ ریا کار کہتا کچھ ہے کرتا کچھ ہے ۔ اس کی زبان پر کچھ اور ہوتا ہے دل میں کچھ اور ۔ اس کے قول و فعل میں تضاد ہوتا ہے ۔ وہ کسی کا دل سے ساتھ نہیں دیتا ۔ وہ جھوٹ بولتا ہے ۔ چوری چھپے صلاح و مشورے کرتا ہے ۔ برائی اور گناہ میں تعاون کرتا ہے ۔ اگر اسے اقتدار مل جائے تو وہ زمین پر فساد بپا کرتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ یہ سب کچھ امن کے لیے کر رہا ہے ۔ قرآن جہل کی مذمت کرتا ہے اور اس سے پیدا ہونیوالی برائیوں سے ہمیں روکتا ہے ۔

5۔ ظلم :

ظلم ، عدل کی ضد ہے ۔ عدل ، میانہ روی ہے ۔ اعتدال کی راہ چھوڑ کر افراط و تفریط میں پڑ جانا ظلم ہے ۔ انفرادی زندگی میں ظلم کا مفہوم یہ ہے کہ انسان عقل اور شہوت و غضب میں توازن قائم نہ رکھ سکے ۔ خواہشوں کو خود سر بنا دے ۔ غصے سے مغلوب ہو جائے ۔ عقل کو مفلوج کر دے ۔ معاشرتی زندگی میں ظلم یہ ہے کہ انسان دوسروں کی حق تلفی کرے ۔ دولت جمع

کرے لیکن خدا کی راہ میں خرچ نہ کرے - فضول خرچی بھی اتنی ہی بری چیز ہے جتنی کہ بخل و کنجوسی - کسی کو اس کے حق سے زیادہ دینا ظلم ہے اور اس سے کم دینا بھی ظلم - خدا ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا - وہ دشمنوں کے ساتھ بھی انصاف کرنے کا حکم دیتا ہے -

6. نفرت :

نفرت ، محبت کی ضد ہے - محبت آقا و غلام میں تمیز نہیں کرتی - نفرت بھائی کو بھائی سے جدا کرتی ہے ۔ محبت کی نظر میں غزنوی اور ایاز ایک ہیں - نفرت ماں باپ کے بھی حقوق پامال کرتی ہے - قرآن نے والدین ، ہمسائے ، یتیموں ، غریبوں اور مسافروں کے ساتھ تندی و ترشی ، غصے و نفرت اور سختی و سنگدلی سے پیش آنے سے منع کیا ہے اور ان کے ساتھ نرمی کا سلوک کرنے کا حکم دیا ہے - خدا نفرت ، شر اور فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں کرتا -

7 - شر :

شر ، خیر کی ضد ہے - نیکی ہمیں خدا کی نیابت کا منصب عطا کرتی ہے اور برائی ہم سے یہ منصب چھین لیتی ہے - قرآن نے ہمیں شراب نوشی ، بے حیائی زناکاری اور سود خوری سے منع کیا ہے - ناشکری ، بے صبری ، جلد بازی، کبر ، نخوت ، غرور ، حرص، طمع، بغض ، حسد ، جلن ، بخل ، ظلم ، جھوٹ ، غیبت ، مکر ، فریب اور جنگ و جدل سے روکا ہے - یہ سب شیطانی اعمال ہیں اور ہمیں اپنے اخلاق منصب سے دور لے جاتے ہیں -

8 - بدنمائی :

بد نمائی ، حسن کی ضد ہے - حسن نام ہے توازن ، آہنگ ، سلیقے ، تزئین ، تہذیب و شایستگی کا اور بد نمائی نام ہے عدم توازن

بے ترتیبی ، بے آہنگی ، بھونڈے پن ، بد تہذیبی ، ناشائستگی اور احساس لطیف کی کمی کا ۔ قرآن ہر معاملے میں نفاست و شایستگی کو ملحوظ رکھنے کا حکم دیتا ہے ۔ کسی کے گھر میں بغیر دروازہ کھٹکھٹائے مت داخل ہو ۔ کسی کا راز معلوم کرنے کی کوشش مت کرو ۔ میزبان کے گھر زیادہ دیر مت بیٹھو ۔ قرآن کو پاک صاف ہو کر ہاتھ لگاؤ ۔ گندگی و نجاست کے قریب مت جاو ۔ صاف کپڑے پہنو ۔ مسواک کرو ۔

9 ۔ حب دنیا :

دنیا کی محبت ابدیت کی آرزو کی ضد ہے ۔ خدا کے نائب کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ اس دنیا کی چیزوں سے دل لگائے ۔ اس سے ابدی زندگی کی آرزو سست اور ماند پڑ جاتی ہے ۔ قرآن دنیا کی چیزوں سے فائدہ اٹھانے اور حسب ضرورت آسائش و آرام کا سامان جمع کرنے سے نہیں روکتا ۔ وہ صرف اس بات پر زور دیتا ہے کہ دنیا میں رہتے ہوئے ہم یہ نہ بھولیں کہ یہ دنیا ہمارا اصل گھر نہیں ہے ۔ ہمارا تعلق ایک لازوال ابدی دنیا سے ہے ۔ وہیں سے ہم آئے ہیں اور وہیں واپس جائیں گے ۔

یہ ہیں وہ ایجابی اور سلبی اقدار ، فضائل اور رذائل جو قرآن پاک نے بیان کیے ہیں ۔ فضائل ہمیں خلافت الٰہی کے منصب پر فائز کرتے ہیں ۔ رذائل ہمیں اس منصب سے دور لے جاتے ہیں ۔ قرآن نے ہمیں ہدایت اور گمراہی کے دونوں راستے دکھا دیئے ہیں ۔ اب یہ ہماری مرضی ہے کہ ہم جو راستہ چاہیں اختیار کریں ۔ اپنے آپ کو خدا کا نائب بنائیں یا اس سے روگردانی کر کے شیطان کے لشکر میں داخل ہوجائیں ۔

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ انسان کے سامنے دو راستے ہیں ، ایک ہدایت کا راستہ اور دوسرا گمراہی کا ۔ ایک حیات ، وحدت ، طاقت ، علم ، عدل ، محبت ، خیر ، حسن اور ہمیشگی کے فضائل کا راستہ اور دوسرا نفی حیات ، نفی وحدت ، ضعف ، جہل ، ظلم ، نفرت ، شر ، بدنمائی اور حب دنیا کے رذائل کا راستہ ۔ اب یہ اس کی مرضی ہے کہ وہ جو راستہ چاہے اختیار کرے ۔ سوال یہاں اب یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی انسان کو ان دونوں راستوں میں سے کوئی ایک راستہ اختیار کرنے کی مکمل آزادی ہے ؟ کیا واقعی اس بات کا اسے پورا پورا اختیار حاصل ہے کہ وہ جو راستہ چاہے اختیار کرے ؟

ا ۔ یہ سوال اور بھی زیادہ اہمیت اختیار کر لیتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر چیز کی فطرت جس خاص طرح کی ہے اس کے خلاف اس سے کوئی فعل سرزد نہیں ہوسکتا ۔ پتھر حرکت نہیں کر سکتے ۔ درخت بات نہیں کر سکتے ۔ حیوان منطق نہیں سیکھ سکتے ۔ انسان روح مجرد نہیں بن سکتا ۔ انسانوں کی بھی اپنی اپنی مختلف فطرتیں ہیں ۔ جو شخص فطرتاً شریر ہے ، وہ نیک نہیں ہو سکتا ۔ غبی ، ذہین اور احمق ، عاقل نہیں بن سکتا ۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم و تربیت سے اکثر لوگوں کی حالتیں بدل جاتی ہیں ۔ بد چان بچے نیک چلن بن جاتے ہیں ۔ بد مزاج لوگ حلیم الطبع ہو جاتے ہیں ۔ لیکن یہ بھی دراصل ان کی فطرت ہی کا اثر ہے ۔ یعنی ان کی فطرت ہی میں اصلاح و ترقی کا مادہ ہوتا ہے اور جس نسبت سے یہ مادہ ہوتا ہے ، اسی قدر وہ اصلاح پذیر ہو سکتے ہیں ۔ لیکن جس شخص کی فطرت میں اصلاح کا مادہ ہی نہ ہو ، یا اگر ہو تو ایک خاص درجے تک ہو تو وہ اصلاح پذیر نہیں ہوسکتا یا اس درجے سے آگے نہیں بڑھ سکتا ۔

بے ترتیبی ، بے آہنگی ، بھونڈے پن ، بد تہذیبی ، ناشائستگی اور احساس لطیف کی کمی کا ۔ قرآن ہر معاملے میں نفاست و شایستگی کو ملحوظ رکھنے کا حکم دیتا ہے ۔ کسی کے گھر میں بغیر دروازہ کھٹکھٹائے مت داخل ہو ۔ کسی کا راز معلوم کرنے کی کوشش مت کرو ۔ میزبان کے گھر زیادہ دیر مت بیٹھو ۔ قرآن کو پاک صاف ہو کر ہاتھ لگاؤ ۔ گندگی و نجاست کے قریب مت جاو ۔ صاف کپڑے پہنو ۔ مسواک کرو ۔

9 ۔ حب دنیا :

دنیا کی محبت ابدیت کی آرزو کی ضد ہے ۔ خدا کے نائب کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ اس دنیا کی چیزوں سے دل لگائے ۔ اس سے ابدی زندگی کی آرزو سست اور ماند پڑ جاتی ہے ۔ قرآن دنیا کی چیزوں سے فائدہ اٹھانے اور حسب ضرورت آسائش و آرام کا سامان جمع کرنے سے نہیں روکتا ۔ وہ صرف اس بات پر زور دیتا ہے کہ دنیا میں رہتے ہوئے ہم یہ نہ بھولیں کہ یہ دنیا ہمارا اصل گھر نہیں ہے ۔ ہمارا تعلق ایک لازوال ابدی دنیا سے ہے ۔ وہیں سے ہم آئے ہیں اور وہیں واپس جائیں گے ۔

یہ ہیں وہ ایجابی اور سلبی اقدار ، فضائل اور رذائل جو قرآن پاک نے بیان کیے ہیں ۔ فضائل ہمیں خلافت الٰہی کے منصب پر فائز کرتے ہیں ۔ رذائل ہمیں اس منصب سے دور لے جاتے ہیں ۔ قرآن نے ہمیں ہدایت اور گمراہی کے دونوں راستے دکھا دیئے ہیں ۔ اب یہ ہماری مرضی ہے کہ ہم جو راستہ چاہیں اختیار کریں ۔ اپنے آپ کو خدا کا نائب بنائیں یا اس سے روگردانی کر کے شیطان کے لشکر میں داخل ہوجائیں ۔

مسئلہ جبر و قدر

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ انسان کے سامنے دو راستے ہیں ، ایک ہدایت کا راستہ اور دوسرا گمراہی کا ۔ ایک حیات ، وحدت ، طاقت ، علم ، عدل ، محبت ، خیر ، حسن اور ہمیشگی کے فضائل کا راستہ اور دوسرا نفی حیات ، نفی وحدت ، ضعف ، جہل ، ظلم ، نفرت ، شر ، بدنمائی اور حب دنیا کے رذائل کا راستہ ۔ اب یہ اس کی مرضی ہے کہ وہ جو راستہ چاہے اختیار کرے ۔ سوال یہاں اب یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی انسان کو ان دونوں راستوں میں سے کوئی ایک راستہ اختیار کرنے کی مکمل آزادی ہے ؟ کیا واقعی اس بات کا اسے پورا پورا اختیار حاصل ہے کہ وہ جو راستہ چاہے اختیار کرے ؟

۱ ۔ یہ سوال اور بھی زیادہ اہمیت اختیار کر لیتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر چیز کی فطرت جس خاص طرح کی ہے اس کے خلاف اس سے کوئی فعل سرزد نہیں ہوسکتا ۔ پتھر حرکت نہیں کر سکتے ۔ درخت بات نہیں کر سکتے ۔ حیوان منطق نہیں سیکھ سکتے ۔ انسان روح مجرد نہیں بن سکتا ۔ انسانوں کی بھی اپنی اپنی مختلف فطرتیں ہیں ۔ جو شخص فطرتاً شریر ہے ، وہ نیک نہیں ہو سکتا ۔ غبی ، ذہین اور احمق ، عاقل نہیں بن سکتا ۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم و تربیت سے اکثر لوگوں کی حالتیں بدل جاتی ہیں ۔ بد چلن بچے نیک چلن بن جاتے ہیں ۔ بد مزاج لوگ حلیم الطبع ہو جاتے ہیں ۔ لیکن یہ بھی دراصل ان کی فطرت ہی کا اثر ہے ۔ یعنی ان کی فطرت ہی میں اصلاح و ترقی کا مادہ ہوتا ہے اور جس نسبت سے یہ مادہ ہوتا ہے ، اسی قدر وہ اصلاح پذیر ہو سکتے ہیں ۔ لیکن جس شخص کی فطرت میں اصلاح کا مادہ ہی نہ ہو ، یا اگر ہو تو ایک خاص درجے تک ہو تو وہ اصلاح پذیر نہیں ہو سکتا یا اس درجے سے آگے نہیں بڑھ سکتا ۔

جو اس کی فطرت نے اس کے لیے مقرر کیا ہے۔

2۔ پھر جس چیز کو ہم ارادہ و اختیار کہتے ہیں، وہ بھی ہمیں مجبوری ہی کی ایک صورت نظر آتی ہے۔ کسی نفس پرست شخص کو تنہائی میں کوئی دلفریب صورت اگر گناہ کی دعوت دے اور وہ بدکاری کرے تو یہ ارادہ اس کے اختیار کی بات نہیں۔ کسی خواہش کے پورا کرنے کے جب تمام اسباب جمع ہو جائیں تو ممکن ہی نہیں کہ وہ خواہش پیدا نہ ہو۔ اس لیے خواہش خود بھی مجبوری کی ایک صورت ہے۔ ہمارا کسی چیز کو اختیار کرنا بھی دراصل ہمارے اختیار میں نہیں اور جو شخص مجبوراً کوئی کام کرے اس کی نسبت اس پر کوئی الزام نہیں عائد کیا جا سکتا۔

ان مقدمات کی روشنی میں ہمیں یہ عقدہ حل کرنا ہے کہ انسان مختار ہے یا مجبور؟ وہ جو نیکی یا بدی کرتا ہے اس کی نوعیت اختیاری ہے یا اضطراری؟ اگر وہ مختار ہے تو مذکورہ بالا مقدمات کا، جن سے قطعاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا کوئی فعل اختیاری نہیں، کیا جواب ہے؟ اور اگر وہ مجبور ہے تو اس پر کسی قسم کا الزام کیونکر لگایا جا سکتا ہے؟ اسے ہم برا کس بنا پر کہہ سکتے ہیں؟

اس عقدے کے حل کے مسئلے پر علمائے اسلام دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک گروہ جبریہ کا ہے، دوسرا قدریہ کا۔ جبریوں کا کہنا ہے کہ چونکہ خدا قادر مطلق ہے، اس کے حکم کے بغیر پتا بھی نہیں ہل سکتا، اس لیے انسان مجبور محض ہے۔ اسے اپنے افعال پر کوئی قدرت اور اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس کے برعکس قدریوں کا کہنا ہے کہ خدا بڑا منصف اور دانا ہے اور انصاف و دانائی کا تقاضا ہے کہ انسان خود اپنے ارادے و عمل پر اختیار رکھتا ہو، ورنہ اسے اپنے اعمال کا جوابدہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ پس جبریوں کے نزدیک اگر

انسان مجبور محض ہے تو قدریوں کے نزدیک فاعل مختار ۔ جبریوں کا عقیدہ کچھ زیادہ ہی عام ہوا ۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری زبان پر یہ الفاظ چڑھے ہوئے ہیں ۔ " جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے " ۔ " قسمت میں یہی لکھا تھا" ۔ "نوشتۂ تقدیر کو کون مٹا سکتا ہے" ۔

نظریۂ جبر کی قرآنی اساس :

جبر و قدر کی بحث اسلام میں نہایت ابتدائی زمانے سے شروع ہو گئی تھی ۔ اگرچہ اس کی اصل وجہ تو یہ تھی کہ قرآن میں اس کے متعلق بظاہر دونوں قسم کی آیتیں آئی ہیں لیکن اس طرف توجہ دینے کا سبب یہ ہوا کہ بنو امیہ کے زمانے میں ظلم و زیادتی کا جو سلسلہ جاری ہوا ، اہل عرب اپنی فطری آزادی کی وجہ سے اس پر اعتراض کرتے تھے ۔ اس کے جواب میں بنو امیہ کے طرفدار کہتے تھے کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے ، خدا کی مرضی سے ہوتا ہے ۔ اس لیے کسی کو دم نہیں مارنا چاہیے ۔ معبد نے حضرت حسن بصری سے پوچھا کہ کیا بنو امیہ کا یہ عذر صحیح ہے؟ انھوں نے کہا کہ یہ خدا کے دشمن جھوٹ کہتے ہیں ۔ معبد نے اس کے بعد علانیہ بغاوت کا علم بلند کیا اور جان سے مارا گیا ۔ یہ پہلا دن تھا کہ جبر و قدر کے مسئلے کا اعلان ہوا ۔

جبریوں نے اپنے عقیدے کی بنیاد قرآن کی جن آیتوں پر رکھی ، ان کا اردو ترجمہ حسب ذیل ہے :

"تجھ کو کسی کام میں کوئی اختیار نہیں ۔ کہہ دے کہ سب کچھ خدا کی طرف سے ہے ۔ اور تم کسی بات کی خواہش نہیں کر سکتے جب تک خدا نہ چاہے ۔ اور خدا نے تم کو بھی پیدا کیا ہے اور تمہارے اعمال کو بھی ۔ خدا ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے ۔خدا اس سے بہتوں کو گمراہ کرتا ہے ۔ اسی طرح خدا

اس شخص کو گمراہ کرتا ہے جو حد سے بڑھ جاتا ہے اور شک ہوتا ہے - خدا نے ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے - اور ہم نے ان کے دلوں کو سخت بنا دیا - اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت دیتے ، لیکن ہماری یہ بات طے ہو گئی ہے کہ ہم دوزخ کو آدمیوں اور جنوں سے بھریں گے - اگر تیرا خدا چاہتا تو دنیا میں جس قدر آدمی ہیں سب ایمان لاتے اور ہم نے بہت سے آدمی اور جن دوزخ کے لیے پیدا کیے "-

نظریۂ قدر کی قرآنی اساس :

قدریہ فرقے کا بانی معبدالجہنی (م - ۶۹۹) ہے - اس نے بنو امیہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور اس جرم کی پاداش میں خلیفہ عبدالملک کے حکم سے قتل ہوا - معبد کے بعد غیلان دمشقی (م - ۷۲۳) نے قدریہ خیالات کو فروغ دیا اور اسے بھی ہشام ابن ملک کے ہاتھوں شہادت کا جام پینا پڑا - قدریوں نے اپنے عقیدے کی بنیاد قرآن کی جن آیتوں پر رکھی ان کا اردو ترجمہ حسب ذیل ہے :

"شیطان چاہتا ہے کہ ان کو بہت زیادہ گمراہ کر دے - جو شخص گمراہ ہوتا ہے تو اپنے کیے سے ہوتا ہے - شیطان نے تم میں سے اکثروں کو گمراہ کیا تو کیا تم کو عقل نہ تھی - خدا لوگوں پر مطلق ظلم نہیں کرتا لیکن لوگ خود اپنے اوپر ظلم کرتے ہیں - انسان کو جو کچھ نفع و نقصان پہنچتا ہے ، اپنے عمل کی بدولت پہنچتا ہے - کیا جب تم پر کوئی ایسی ہی مصیبت آئے جیسی کہ پہلے بھی آ چکی ہے ، تو تم کہتے ہو کہ یہ کہاں سے آئی ؟ کہہ دو کہ یہ تمہاری ذات سے ہے - تجھ کو جو بھلائی پہنچتی ہے وہ خدا کی طرف سے ہے اور جو برائی

پہنچتی ہے وہ تیرے نفس کی وجہ سے۔ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت نہ بدلے۔ تم پر جو مصیبت آتی ہے وہ تمہارے کیے کی وجہ سے آتی ہے۔ خشکی اور تری میں فساد پھیل گیا تو لوگوں کے کرتوتوں کی وجہ سے۔ خدا اپنے بندوں کے لیے کفر کو پسند نہیں کرتا۔ خدا بری بات کا حکم نہیں دیتا۔ انسان کو وہی کچھ ملے گا جو کچھ اس نے کمایا ہے۔ خدا کسی بندے کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا"۔

قرآن میں دونوں قسم کی آیتیں موجود ہیں۔ اور ہر قسم کی آیت اپنے مفہوم میں گویا نص صحیح ہے۔ اس لیے اگر صرف نصوص قرآنی پر نظر ہو تو جبر و قدر دونوں میں سے جو مذہب انسان چاہے اختیار کر سکتا ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ دونوں قسم کی آیتوں کا درجہ بظاہر اس قدر مساوی ہے کہ انسان کسی پہلو کو چھوڑ نہیں سکتا۔ اس کے باوجود دو مخالف گروہ جو پیدا ہوئے، اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ یہ دراصل اس اختلاف طبائع کا اثر ہے جو ایک ہی جماعت کے مختلف افراد میں پایا جاتا ہے۔ بعض آدمی باالطبع کاہل، پست ہمت اور ضعیف الارادہ ہوتے ہیں۔ ان کا میلان طبع وہ سہارے ڈھونڈتا ہے جن سے انسان کا مجبور و لاچار ہونا ثابت ہو۔ اس کے برخلاف جو شخص فطرتاً عالی حوصلہ، بلند ہمت اور راسخ العزم ہوتے ہیں ان کی نگاہیں ان باتوں پر پڑتی ہیں جن سے یہ ثابت ہو کہ انسان تمام دنیا کا حکمران ہے اور اگر وہ چاہے تو دنیا کا نقشہ ہی بدل دے۔

آیات قرآنی میں تعارض کا ازالہ:

آئیے اب ہم دیکھیں کہ قرآن کی مختلف آیتوں میں بظاہر جو تعارض یا تضاد معلوم ہوتا ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟

قرآن میں جہاں خدا کی مشیت ، حکم یا ارادے کا ذکر آیا ہے ، دو حیثیتوں سے آیا ہے : ایک قانون قدرت کی حیثیت سے اور دوسرے شرعی حکم کی حیثیت سے ۔ خدا نے جن چیزوں کی جو فطرت بنائی ہے اس کو بھی حکم اور ارادے کے لفظ سے تعبیر کیا ہے : اس کا حال یہ ہے کہ 'جب کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے کہتا ہے ہو جا اور وہ ہو جاتی ہے' ۔ ظاہر ہے کہ اشیا کی تخلیق کے لیے یہ لفظ نہیں بولا جاتا ۔ اور 'خدا کا حکم ہو کر ہی رہتا ہے' ۔ یہ وہ قانون قدرت ہے جو خواہ مخواہ ہو کر رہتا ہے ورنہ خدا کے شرعی احکام تو اکثر لوگ بجا نہیں لاتے ۔ 'جب ہم کسی گاؤں کو برباد کرنا چاہتے ہیں تو وہاں کے لوگوں کو حکم دیتے ہیں کہ وہ فسق کریں' ۔ یہ بھی وہی فطری حکم یا قانون قدرت ہے ۔ یعنی جب کوئی مقام تباہ ہوتا ہے تو وہاں کے لوگوں کی طبیعتوں میں بدکاری کا مادہ پیدا کیا جاتا ہے ، اس لیے وہ گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں ۔

اوپر کی آیتوں میں ارادے یا حکم کا لفظ انسان کی فطری یا خلقی حالت کے لیے استعمال کیا گیا ہے ۔ پس جن آیتوں میں یہ مذکور ہے کہ خدا بدکاروں کو برائی کا حکم دیتا ہے ، اس سے ان کی فطری حالت مراد ہے اور جن آیتوں میں یہ مضمون ہے کہ خدا کسی شخص کو برائی کا حکم نہیں دیتا ، اس کا تعلق شرعی حکم سے ہے ۔ اس بنا پر دونوں قسم کی آیتوں میں کسی طرح کا تضاد یا تعارض نہیں ۔ رہ گئی یہ بات کہ خدا نے ایسی فطرت کیوں بنائی جس سے برائی سرزد ہو ، اس کا جواب آگے آئے گا ۔

اس دنیا کا نظام علت (cause) اور معلول (effect) کے سلسلے پر چل رہا ہے ۔ لیکن یہ تمام سلسلۂ اسباب و علل خود بخود

نہیں قائم ہو گیا - اسے خدا نے قائم کیا ہے۔ اب آپ ان متضاد اور متعارض آیتوں پر غور کریں جن میں انسان کے افعال کو کہیں خود انسان کی طرف منسوب کیا گیا ہے. اور کہیں یہ کہا گیا ہے کہ یہ سب خدا کے افعال ہیں. انسان کی طرف اس کے افعال کا منسوب کرنا قانون علت و معلول کی رو سے ان کی توجیہہ کرنا ہے - خدا نے انسان میں خواہش اور ارادے کی قوت پیدا کی ہے - یہ قوت اسے کام کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور اس کا سبب بنتی ہے - اس مفہوم میں انسان اپنے فعل کی علت ہے - لیکن چونکہ یہ تمام سلسلۂ اسباب و علل خود خدا نے قائم کیا ہے اس لیے یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ افعال انسانی کی علت خدا ہی ہے - اسی بنا پر قرآن نے کہا ہے: "تم کسی چیز کی خواہش نہیں کر سکتے جب تک کہ خدا نہ چاہے" - اس آیت کا یہ مطلب ہے کہ اگر خدا نے انسان کی فطرت میں خواہش کی قوت نہ رکھی ہوتی اور خدا انسان کا صاحب ارادہ ہونا نہ چاہتا تو انسان میں خواہش کا مادہ ہی نہ ہوتا - اس بنا پر یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ خدا نہ چاہتا تو انسان کسی چیز کو بھی ہرگز نہ چاہ سکتا -

اسلام سے پہلے انسانی افعال کے متعلق دو نظریے رائج تھے - ایک نظریہ تو یہ تھا کہ خدا کوئی چیز نہیں - انسان خود بخود سلسلۂ فطرت کے اقتضأ سے پیدا ہوا - اس کی تمام قوتیں خود بخود اس کے ساتھ پیدا ہوئیں - ان ہی قوتوں کی بنا پر اس سے افعال صادر ہوتے ہیں اور ان افعال کا وہ خود خالق ہے - دوسرا نظریہ یہ تھا کہ انسان مجبور محض ہے - وہ خود کچھ نہیں کرتا - سب کچھ خدا اس سے کراتا ہے - اسلام نے ان دونوں نظریوں کو غلط ثابت کرنا چاہا - اس لیے ضروری تھا کہ جہاں وہ یہ بتائے

کہ انسان اپنے افعال کا خالق اور اپنے ہر فعل کا ذمے دار ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی بتائے کہ انسان خود بخود نہیں پیدا ہوا بلکہ اس کو اور اس میں جس قدر قوتیں ہیں ان سب کو خدا نے پیدا کیا۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ سب کچھ خدا کی طرف سے ہے۔

فطرت انسانی کی اقسام :

خدا نے انسان کو مختلف قسم کی فطرتوں پر پیدا کیا ہے۔ بعض لوگ فطرتاً شریر، ضدی اور سرکش ہوتے ہیں۔ بدی کی فطرت ان میں اتنی غالب ہوتی ہے کہ نیکی کی فطرت کو ابھرنے کا موقع ہی نہیں ملتا۔ اس فطرت کو قرآن نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے : 'خدا نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے، ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے، ان کے آگے پیچھے دیواریں کھڑی کر دی ہیں۔ وہ اندھے، بہرے اور گونگے ہیں۔"

بعض کی فطرت اس طرح بنائی ہے کہ ابتدا میں اگر وہ برائی سے بچنا چاہیں تو بچ جائیں۔ لیکن جب وہ احتیاط نہیں کرتے اور اپنے آپ کو بری صحبتوں میں ڈال دیتے ہیں تو برائی کا مادہ جڑ پکڑ جاتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ پکے شریر اور بدکار بن جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ اب اگر وہ برائی سے اپنے آپ کو روکنا بھی چاہیں تو نہیں روک سکتے۔ اس قسم کی فطرت کو قرآن نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے : " ان کے دل میں بیماری تھی تو خدا نے ان کی بیماری کو اور بڑھا دیا۔ تو جب وہ ٹیڑھے ہوئے تو خدا نے بھی ان کو ٹیڑھا کر دیا بلکہ خدا نے ان کے کفر کی وجہ سے ان کے دل پر مہر لگا دی"۔

نیکی کی فطرت کا بھی یہی حال ہے۔ بعض لوگ فطرتاً نیک، بھلے اور اچھے ہوتے ہیں۔ نیکی کی فطرت ان میں اتنی غالب ہوتی ہے کہ وہ برائی کے متعلق سوچ بھی نہیں سکتے۔ بعض میں نیکی کا

معمولی مادہ ہوتا ہے ، لیکن اچھی صحبت اور تعلیم و تربیت سے ترقی پاتا ہے ۔ اس دوسری فطرت کو قرآن نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے : "اور جو لوگ ہدایت پر چلتے ہیں خدا ان کی ہدایت کو اور بڑھا دیتا ہے ۔ تم ٹھیک بات کہو تو خدا تمہارے کام کو ٹھیک کر دے گا" ۔

پس انسان سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں اور ان کی بنا پر اسے جو عذاب و ثواب ہو گا ، یہ سب کچھ فطرت کا اقتضا ہے ۔ خدا نے فطرت کو پیدا کیا لیکن پھر فطرت اپنا اثر دکھاتی ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ خدا نے زہر پیدا کیا ہے اور اس میں یہ خاصیت رکھی ہے کہ جو شخص اسے کھاتا ہے ، مر جاتا ہے ۔ اب جو شخص زہر کھاتا ہے وہ خود زہر کے اثر سے مرتا ہے ۔

بدی کی فطرت کی ضرورت :

اوپر کی بحث سے اگرچہ اور شبہات رفع ہو گئے لیکن اصلی گرہ اب تک نہیں کھلی ۔ تمام اعتراضات اس مرکز پر آ کر جمع ہوتے ہیں کہ پھر خدا نے ایسی فطرت ہی کیوں بنائی جس سے برائی سرزد ہو ۔ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ انسان فطرتاً ایسا بنایا جاتا کہ اس سے برائی سرزد ہی نہ ہوتی ۔ یعنی اس میں صرف نیکی کی فطرت ہوتی ، برائی کی فطرت ہی نہ ہوتی ۔ لیکن پھر انسان کو پیدا کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی ؟ ایسی مخلوق جس میں صرف نیکی ہی کی فطرت ہو ، برائی کی فطرت نہ ہو ، خدا تعالیٰ پہلے ہی پیدا کر چکا تھا ۔ لیکن اس مخلوق یعنی فرشتے کی تخلیق پر اس نے اکتفا نہیں کیا ۔ نہ اسے اشرف المخلوقات سمجھا اور نہ ہی اپنی نیابت کا مستحق ۔ اس نے انسان کو پیدا کیا ۔ نیکی اور بدی کی دونوں فطرتیں اس میں رکھیں اور فرشتوں سے کہا کہ یہ دونوں فطرتیں رکھنے والا انسان

دنیا میں میرا نائب ہو گا۔ اخلاق اقدار کا اطلاق صرف نیکی کی فطرت رکھنے والی مخلوق (فرشتہ) یا صرف بدی کی فطرت رکھنے والی مخلوق (حیوان) پر نہیں ہوتا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس میں نیکی و بدی دونوں کی فطرت موجود ہو۔ چنانچہ انسان کو اسی فطرت پر پیدا کیا گیا اور اسی بنا پر اسے خدا کی نیابت کا مستحق قرار دیا گیا۔

مختصر یہ کہ نظام عالم سلسلۂ اسباب پر قائم ہے۔ اسباب (causes) کے لیے مسبب کا وجود ضروری ہے۔ یہ مسبب خدا ہے۔ اسی نے سلسلۂ اسباب کو پیدا کیا ہے۔ انسان کا ارادہ اور خواہش بھی منجملہ اسباب کے ہے۔ اس بنا پر وہ اپنے افعال کا سبب اور خالق ہے لیکن مسبب الاسباب (cause of the causes) ہونے کے لحاظ سے ان افعال کا خالق بھی خدا ہی ہے۔ انسان جو کام کرتا ہے، اپنی فطرت کے لحاظ سے کرتا ہے اور ان کاموں کے جو لازمی نتائج ہیں یعنی عذاب و ثواب وہ خود بخود اسی سلسلۂ اسباب کی بنا پر وجود میں آتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں خدا نے برائی کا مادہ بھی رکھا ہے اور ایسا کرنا حکمت کا اقتضاء تھا کہ اس کے بغیر اخلاق جد و جہد کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا، جس کے لیے انسان کو بالخصوص پیدا کیا گیا ہے۔

معتزلہ کی رائے

امام حسن بصری (م ۔ ۷۲۸) ایک دن ایک مسجد میں اپنے شاگردوں کے حلقے میں بیٹھے تھے کہ ایک شخص ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ ہمارے درمیان ایک فرقہ وعیدیوں کا ہے جس کا عقیدہ ہے کہ جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو وہ مسلمان نہیں رہتا، کافر ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس ایک فرقہ

مرجیئوں کا ہے جس کے خیال میں ایسے شخص کی بھی نجات ممکن ہے جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا ہو ۔ یہ لوگ عمل کو عقیدے کا جزو نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ جس طرح نماز کافر کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتی ، اسی طرح گناہ سے مومن کو کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا ۔ آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ ہمیں کون سا عقیدہ اختیار کرنا چاہیے؟

امام حسن بصری اس کا جواب دینے ہی والے تھے کہ ان کے شاگردوں میں سے ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ جس شخص سے گناہ کبیرہ سرزد ہوا ہو وہ نہ تو مکمل طور پر کافر ہوا ہے اور نہ ہی پورے طور پر مسلمان رہا ہے ۔ وہ کفر و ایمان کے درمیان معلق ہے ۔ یہ کہہ کر وہ مسجد کے ایک کونے میں چلا گیا اور اپنا یہ عقیدہ دوسروں کو سمجھانے لگا ۔ اس شخص کا نام واصل بن عطا (م ۔ ۷۴۸ء) تھا ۔ حسن بصری نے ایک تیز نظر اس پر ڈالی اور کہا : "اعتزل عنّا"۔ یعنی وہ ہم سے الگ ہو گیا ہے ۔ یہ ہے وجہ تسمیہ اس فرقے کے معتزلہ کہلانے کی ۔

مسلمانوں میں یہ جماعت معتزلہ کے نام سے مشہور ہے ، لیکن واصل بن عطا کے پیرو خود اپنے آپ کو اہل التوحید والعدل کہتے ہیں ۔ توحید سے ان کی مراد یہ ہے کہ خدا کی صفات اس کی ذات سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتیں ۔ یہ اس کی ذات ہی کے مترادف ہیں ۔ اگر صفات کو اس کی ذات سے الگ کیا جائے تو اس سے ان کے خیال میں خدا کی ذات میں کثرت کا تصور پیدا ہوتا ہے اور یہ توحید کے سراسر منافی بلکہ کفر ہے ۔ دوسرے الفاظ میں معتزلہ خدا کی صفات کا انکار کرتے ہیں ۔ عدل سے ان کی مراد یہ ہے کہ عقل کی رو سے خدا پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ نیکو کار

کو اس کی نیکی کی جزا دے اور بدکار کو اس کی بدی کی سزا۔ توحید اور عدل معتزلہ کے دو بنیادی عقائد ہیں۔ باقی تمام عقائد ان ہی دو عقائد سے ماخوذ ہیں۔ یہاں ہم صرف ارادے کی آزادی کے متعلق ان کے عقیدے سے بحث کریں گے۔

اصول مباشرہ و تولید:

معتزلہ کا کہنا ہے کہ خدا بڑا دانا اور منصف ہے۔ وہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا اور نہ ہی اس کا کوئی کام حکمت سے خالی ہوتا ہے۔ انصاف اور دانائی کا تقاضا ہے کہ انسان خود اپنے افعال کا خالق ہو۔ اگر اسے اپنے افعال پر قدرت و اختیار حاصل نہیں ہے تو ہم اسے ان کا ذمے دار بھی نہیں ٹھہرا سکتے۔ یہی بات اس سے پہلے قدریوں نے کہی تھی، جن میں سر فہرست معبدالجہنی اور غیلان دمشقی کے نام آتے ہیں۔ پس معتزلی صحیح معنوں میں قدریہ کے جانشین ہیں۔ اگر انسان کو اپنے افعال پر اختیار نہیں ہے، اگر ان کا خالق خدا ہے وہ خود نہیں، تو پھر وہ ان کا جوابدہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اور ان کی بنا پر اسے جزا یا سزا کا مستوجب کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ اگر انسان واقعی مجبور و لاچار ہے تو کیا یہ ظلم نہ ہوگا کہ خدا تعالیٰ اس سے اس کے گناہوں کا حساب مانگے اور اسے جہنم میں پھینک دے؟ ارادے کی آزادی کے بغیر ذمے داری، سزا و جزا اور دوزخ و جنت کے تصورات اپنا مفہوم قطعاً کھو بیٹھتے ہیں۔ اخلاق جد و جہد بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے اور یہ خدا کی حکمت اور دانائی سے بعید ہے۔ پس تمام معتزلی اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ اسے ان پر پوری قدرت اور اختیار حاصل ہے۔

انسان اپنے افعال کی تخلیق دو اصولوں کے تحت کرتا ہے:

ایک کا نام اصول مباشرہ ہے ، دوسرے کا اصول تولید۔ تولید سے مراد ہے انسان کے کسی فعل سے لازمی طور پر کسی دوسرے فعل کا صادر ہونا۔ مثلاً احمد جب اپنے ہاتھ کو حرکت دیتا ہے تو لازمی طور پر وہ گیند بھی حرکت میں آتی ہے جو اس کے ہاتھ میں ہے۔ گیند کو حرکت میں لانا اگرچہ اس کا مقصد نہیں ، لیکن پھر بھی اسی کو اسے حرکت بخشنے والا کہا جائے گا۔ یہاں پر جوبات یاد رکھنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کا فعل صرف کسی دوسرے فعل ہی کے ذریعے وجود میں آسکتا ہے۔ اس کی حیثیت طفیلی کی ہے۔

اب آئیے اصول مباشرہ کی طرف۔ انسان اس کے ذریعے اپنے لیے ہدایت یا گمراہی کی تخلیق کرتا ہے۔ اس اختیار کی حیثیت بنیادی اور اساسی ہے۔ انسان خود ہی اپنے آپ کو سیدھے راستے پر لگاتا ہے یا گمراہی کی طرف لے جاتا ہے۔ ہدایت کے راستے پر چل کر جو کامیابی اسے حاصل ہوتی ہے یا گمراہی کا راستہ اختیار کر کے جس ناکامی کا منہ اسے دیکھنا پڑتا ہے ، اس کی تخلیق کا سہرا عمل تولید کے سر ہے۔ یعنی جزا یا سزا خود ہمارے اعمال ہی کا اجر ہیں۔ ان کی ہم خود ہی تخلیق کرتے ہیں۔ جزا مثبت انعام ہے اور سزا منفی انعام۔ اور یہ ہمارے ہی اعمال کا منطقیانہ اور لازمی نتیجہ ہیں۔ خدا کو ان کی تخلیق سے کوئی دلچسپی نہیں اور نہ ہی اس کی مشیت کو اس میں کوئی دخل ہے۔ انسان کو پوری آزادی ہے کہ وہ اسلام قبول کرے اور خدا کا فرمانبردار بندہ بن جائے یا کافروں کا راستہ اختیار کرے اور گمراہی اور گناہ میں مبتلا ہو جائے۔ دین کے معاملے میں کوئی جبر و کراہت نہیں ہے۔ خدا کسی کو گمراہ نہیں کرتا۔ وہ تو یہی چاہتا ہے کہ ساری دنیا

اسلام لے آئے اور اس کی فرمانبردار اور مطیع بن جائے اور وہ ایسا ہی حکم دیتا ہے اور لوگوں کو برائی سے روکتا ہے۔

اصول مباشرہ کے تحت انسان خود ہی ہدایت یا گمراہی کا راستہ اختیار کرتا ہے اور اسی طرح خود ہی عمل تولید کے ذریعے اپنے آپ کو جزا یا سزا کا حقدار بناتا ہے۔ پس خدا کے لیے ضروری ہے کہ وہ اچھے اعمال کی اسے جزا اور برے اعمال کی سزا دے۔ اس کے برعکس ہرگز نہیں ہو سکتا، کیونکہ خدا بڑا عادل و منصف ہے۔ وہ کسی پر ظلم نہیں کرتا۔

اشاعرہ کی رائے

فرقۂ اشاعرہ کے بانی امام ابوالحسن علی بن اسمٰعیل اشعری (م - ۹۴۱) ہیں۔ ان کا سلسلۂ نسب ابو موسٰی اشعری سے ملتا ہے جو رسول اکرمؐ کے ممتاز صحابی تھے۔ مشہور معتزلی ابو علی محمد بن عبدالوہاب جبائی سے انھوں نے تعلیم حاصل کی۔ جبائی کے شاگرد ہونے کی وجہ سے وہ بھی معتزلی خیال کے بن گئے اور چالیس برس کی عمر تک معتزلہ کے عقائد کی حمایت کرتے رہے۔ پھر ایک دم سے ان کے خیالات میں تبدیلی آئی اور ایک دن بصرے کی جامع مسجد میں انھوں نے اعلان کیا:

"جو شخص مجھ سے واقف ہے وہ یہ جانتا ہے کہ میں کون ہوں۔ اور جو مجھ سے واقف نہیں ہے اسے معلوم ہونا چاہیے کہ میں ابوالحسن اشعری ہوں اور یہ کہ میرا عقیدہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ انسان کی آنکھیں خدا کو نہیں دیکھ سکتیں اور یہ کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے۔ دیکھو! میں اس بات پر نادم ہوں کہ میں اب تک معتزلی تھا۔ میں ان کے عقائد سے دست بردار ہوتا ہوں اور معتزلیوں کو جھوٹا ثابت کرنے اور ان کی کمینگی و خباثت کو منظر عام پر

لانے کا عہد کرتا ہوں ۔"

ان میں یہ تبدیلی کس طرح آئی؟ اس کے متعلق ابن خلکان نے یہ واقعہ نقل کیا ہے ۔ ایک مرتبہ اشعری کو اپنے معتزلی استاد جبائی سے "صلاح و اصلح" کے مسئلے پر بحث کرنے کا اتفاق ہوا ۔ موضوع بحث یہ تھا کہ کیا خدا کے افعال کو عقلی اغراض پر مبنی ہونا چاہیے اور کیا یہ اس پر واجب ہے کہ وہ ہمیشہ وہی کام کرے جس میں اس کے بندوں کی بہتری ہو ۔ اشعری نے جبائی کے سامنے تین بھائیوں کا معاملہ پیش کیا جن میں ایک خدا ترس تھا ، ایک خدا کا منکر اور ایک بچپن ہی میں مر گیا ، اور ان سے پوچھا کہ ان کے خیال میں مرنے کے بعد ان کا کیا حال ہوگا ؟ یہ تینوں بھائی جنت میں جائیں گے یا دوزخ میں ۔ جبائی نے جواب دیا کہ خدا ترس بھائی تو جنت میں جائے گا ، خدا کا منکر دوزخ میں اور بچہ نجات پانے والوں میں سے ہوگا ۔ اس پر اشعری نے کہا فرض کیجیے وہ بچہ اس اعلیٰ مقام پر پہنچنے کی خواہش کرتا ہے جس پر اس کا نیکو کار بھائی فائز ہے تو کیا اسے اس بات کی اجازت دے دی جائے گی ۔ جبائی نے جواب دیا "نہیں" ۔ اس سے کہا جائے گا کہ تیرا بھائی اس مقام پر اپنے نیک کاموں کی بدولت پہنچا ہے اور تیرا دفتر عمل سے خالی ہے ۔ اشعری نے کہا فرض کیجیے کہ وہ بچہ کہتا ہے کہ اس میں اس کا کوئی قصور نہیں ۔ خدا نے اسے زیادہ زندگی ہی نہیں دی ورنہ وہ بھی اپنے بھائی کی طرح اچھے کام کرتا اور جنت میں اعلیٰ مقام پاتا ۔ جبائی نے جواب دیا کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کہیں گے کہ انہیں معلوم تھا کہ اگر اسے مزید زندہ رہنے کا موقع دیا جاتا تو وہ نافرمانیاں کرتا اور سزا کا مستوجب ہوتا ۔ اس لیے انھوں نے جو کچھ کیا اس کے بھلے کے لیے کیا ۔ اس پر

اشعری نے کہا فرض کیجیے خدا کا منکر بھائی کہتا ہے:
"چونکہ خدا کو پتہ تھا کہ اس کی قسمت میں کیا لکھا ہے، اس کو یہ بھی پتہ ہوگا کہ میری قسمت میں کیا لکھا ہے۔ خدا نے اس کی بھلائی کا خیال رکھا لیکن میری بھلائی کا خیال نہ کیا"۔
جبائی اس آخری سوال کا کوئی معقول جواب نہ دے سکا، اس لیے اشعری اس کی جماعت سے الگ ہو گئے۔

کسب افعال کا نظریہ:

آزادیٔ ارادہ کے مسئلے پر اشعری نے معتزلہ اور جبریہ کے عقیدے کے درمیان کی راہ اختیار کی۔ جبرئیے تقدیر پرست تھے۔ وہ قسمت کے قائل تھے۔ انسان کا صاحب اختیار ہونا ان کے نزدیک خدا کی قدرت کاملہ کے منافی ہے۔ خدا کو انسانی ارادے سمیت ہر شے پر پورا پورا اختیار حاصل ہے۔ انسان مجبور محض ہے۔ اسے اپنے افعال پر کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے۔ اس کے بر عکس معتزلیوں اور قدریوں کا دعویٰ تھا کہ انسان مطلقاً آزاد ہے۔ وہ خود اپنے عمل کا خالق ہے۔ اسے مطلقاً اختیار ہے کہ وہ ہدایت کا راستہ اختیار کرے یا گمراہی کا، اگرچہ اختیار کی یہ قوت خدا ہی نے اس کے اندر پیدا کی ہے۔

اشعری نے درمیانی راستہ اختیار کیا۔ انھوں نے خلق کے ساتھ کسب (حاصل کرنا) کا ایک نیا تصور پیش کیا اور کہا کہ انسانی افعال کا خالق خدا ہے۔ انسان صرف ان کا کاسب ہے۔ خالق صرف ایک ہے یعنی خدا۔ انسان کے افعال اسی کی تخلیق ہیں۔ اختیار یا قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک قدرت قدیمہ، دوسری قدرت حادثہ، ایک اصلی اور اساسی قدرت، دوسری مستعار اور مانگی ہوئی قدرت۔ صرف قدرت قدیمہ موثر فاعل ہے۔ مانگی

ہوئی قدرت یا قدرت حادثہ کوئی اثر نہیں رکھتی۔ اسے کسی چیز کی تخلیق پر اختیار حاصل نہیں ہے۔ انسان کو جو قدرت حاصل ہے وہ قدرت حادثہ ہے۔ یہ قدرت اس نے خدا سے حاصل کی ہے۔ پس خدا انسان کے افعال کا خالق ہے اور انسان ان کا کاسب۔ انسان کسی قسم کا کوئی اقدام نہیں کر سکتا۔ خدا ہی اسے ہر کام کرنے کی قوت و صلاحیت بخشتا ہے۔ وہی اسے خیر و شر میں تمیز کرنے اور خیر کو شر پر ترجیح دینے کا اختیار دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ اختیار فعل کی تخلیق پر قطعاً اثر انداز نہیں ہوتا۔ خدا کی عادت ہے کہ وہ کسی بندے کو جس قدر قدرت و اختیار دیتا ہے اسی کے مطابق وہ اس کے فعل کی تخلیق کرتا اور اسے پائے تکمیل پر پہنچاتا ہے۔ پس اقدام اور تکمیل دونوں اعتبار سے انسانی افعال کا خالق خدا ہے۔

انسان کو ہدایت و گمراہی میں سے کسی ایک راستے کے انتخاب کرنے کا اختیار ہے۔ اپنے انتخاب کیے ہوئے راستے پر گامزن ہونے کی بھی اسے آزادی ہے۔ اسی انتخاب اور عمل کا ارادہ کرنے کی بنا پر وہ خدا تعالیٰ سے اجر کا اکتساب کرتا ہے۔ اگر اس نے صحیح راستے کا انتخاب کیا ہے تو وہ جزا کسب کرتا ہے ورنہ سزا۔

خدا تعالیٰ انسان میں کوئی کام کرنے کی قدرت، صلاحیت، اختیار اور ارادہ پیدا کرتا ہے۔ اس قدرت حادثہ کی بدولت انسان خیر و شر میں سے کسی ایک کا انتخاب کرتا اور اس پر عمل کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ اسی نیت اور ارادے کے مطابق خدا فعل کی تخلیق اور تکمیل کرتا ہے، لیکن نیت یا ارادہ کرنے کی بنا پر اس کام کے کرنے کی ذمے داری انسان پر عائد ہوتی ہے۔ انسان کسی

معاملے میں اقدام نہیں کر سکتا ، لیکن ہر فعل کی تکمیل جزوی طور پر اس کے ارادے پر منحصر ہے - وہ اچھے یا برے فعل کا ارادہ کر کے اس کے لیے جوابدہ ہو جاتا ہے اور جزا یا سزا کا اکتساب کرتا ہے - دوسرے الفاظ میں انسان کا آزاد فیصلہ دراصل وہ موقع ہے جب کہ خدا تعالیٰ اس فیصلے کے مطابق اس کے عمل کی تخلیق کرتا ہے -

معتزلہ کٹر عقل پرست تھے - ان کے مقابلے میں اشاعرہ نرے تقلید پرست ہیں - انھوں نے جبر و قدر کے درمیان ایک تیسری راہ نکالی لیکن وہ خدا کی قدرت کاملہ کو انسان کی اپنے افعال کی ذمے داری کے ساتھ ہم آہنگ نہ کر سکے - انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ، کاسب ہے - اسے اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے لیکن یہ قدرت کوئی اثر نہیں رکھتی - قدرت کو تسلیم کرنا اور پھر یہ کہنا کہ وہ کوئی اثر نہیں رکھتی گویا یہ کہنا ہے کہ ایک چیز ہے اور پھر نہیں ہے - اسی بنا پر یہ فقرہ مشہور ہے کہ تین چیزیں ، علم کلام کے عجائبات میں سے ہیں ، جن میں سے ایک امام اشعری کا نظریۂ کسب ہے - بعد کے اشاعرہ بالخصوص امام فخر الدین رازی نے اس نظرئیے کو قبول کرنے سے بالکل انکار کر دیا اور تقدیر پرستی کے الزام سے بچنے کے لیے خالص جبریت کے علمبردار بن گئے -

اقبال کی رائے

علامہ اقبال خودی کے پیغامبر ہیں - انسان کی زندگی کا مرکز اس کی شخصیت ، خودی یا انا (ego) ہے - اسی انا کی توسیع ، خودی کی بلندی ، انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ان کے نزدیک اخلاقیات کا منتہائے مقصود ہے - انسان کی حقیقی شخصیت عمل میں مضمر ہے اور عمل کی بڑی وجہ انسان کا فطرت سے تصادم

اور اسے تسخیر کرنے کی آرزو ہے۔ ”خودی اپنی تکمیل کے لیے غیر خود (فطرت) سے ٹکراتی ہے۔ اسی تصادم سے اس کی اندرونی قوتیں نشو و نما پاتی ہیں اور وہ بتدریج ارتقائی منازل طے کرتی ہے۔ اس کی ہستی مسلسل حرکت، عمل پیہم، کش مکش اور جد و جہد ہے۔“

اقبال کے فلسفۂ خودی سے ہم پانچویں باب میں بحث کریں گے۔ یہاں ہمارا مقصد صرف اس سوال پر غور کرنا ہے کہ کیا واقعی انسان کو اتنی قدرت حاصل ہے کہ وہ فطرت کو مسخر کر لے؟ کیا خودی کی تکمیل کے لیے اسے ارادے اور عمل کی وہ آزادی میسر ہے جو اس اہم مقصد کو پورا کرنے کے لیے درکار ہے؟

اختیار ایک وجدانی تجربہ ہے:

اقبال کے نزدیک زندگی ایک ”آگے بڑھنے والا جذبۂ حرکت ہے“۔ اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ مسلسل خواہشات اور مقاصد کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ ہماری زندگی ایک بامقصد زندگی ہے۔ مقصد کے حصول کی کوشش میں ہم شعوری طور پر آگے بڑھتے ہیں۔ کسی خواہش کو پورا کر کے ہم واضح طور پر محسوس کرتے ہیں کہ ہم مستقبل کی طرف قدم بڑھا رہے ہیں۔ یہاں پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مقصد یا غایت کا تصور معکوس (inverse) قسم کی علیت (causality) ہے۔ تسلسل زمانی میں علت پہلے آتی ہے اور معلول (effect) بعد میں۔ علت و معلول میں آپس میں پہلے اور بعد کا تعلق ہے۔ پس جہاں قانون علیت کی رو سے ہمیں کوئی طاقت پیچھے سے ڈھکیلتی ہے اصول غایت کی رو سے کوئی شے ہمیں آگے سے گھسیٹتی ہے۔ قانون علیت کی رو سے ہماری آزادی ماضی کی حلقہ بگوش ہے اور اصول غایت کی رو سے اس کے پیر میں

مستقبل کی بیڑیاں پڑی ہوئی ہیں - پہلی صورت میں ہمارا ماضی ہمارے افعال کا تعین کرتا ہے اور دوسری صورت میں مستقبل کا تصور ہمارے عمل کی راہ متعین کرتا ہے - گویا مجبور ہم دونوں صورتوں میں ہیں ، خواہ وہ پہلے اور بعد کی مجبوری ہو یا مقصد اور اسے حاصل کرنے کے ذریعے کی - علامہ اقبال غایت کے اس مکانکی تصور سے اتفاق نہیں کرتے - انھوں نے غایت کا حر کی (dynamic) تصور پیش کیا ہے جو انسان میں مجبوری کے بجائے آزادی کا احساس پیدا کرتا ہے - اس اجمال کی تفصیل یہ ہے :

۱- پہلی بات یہ ہے کہ مقصد کا تعین ہم خود کرتے ہیں - کوئی طاقت باہر سے اسے ہم پر نہیں تھوپتی - ہم خود اپنی مرضی سے کوئی مقصد اپنے اوپر عائد کرتے ہیں - انا کی زندگی ہی اس میں ہے کہ وہ دما دم نئی خواہشوں ، نئی آرزوؤں اور نئے مقاصد کی تخلیق کرتی رہے - ان مقاصد میں سے ہم کس مقصد کا انتخاب کریں گے اور کسے رد کریں گے؟ اس کا دار و مدار صرف ہماری انا پر ہے اور اس کے علاوہ کسی شے پر نہیں - مقصد سے ہمیں جتنا لگاؤ ، محبت بلکہ عشق ہوگا اتنی ہی تیزی کے ساتھ ہم اس کی طرف بڑھیں گے - مقصد سے لگن ہمارے عمل و ارادے پر موقوف ہے - اس کے لیے ہمیں ریاضت و مشقت کرنی پڑتی ہے - اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مقصد زبردستی ہمیں اپنی طرف کھینچتا ہے - صحیح بات یہ ہے کہ ہم خود عمل کے ذریعے اس کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں -

2- دوسرے جب ہم اپنے افعال اور آرزوؤں کی گہرائیوں میں اترتے ہیں تو ہمیں ذاتی طور اس بات کا تجربہ ہوتا ہے کہ ہم خود اپنے افعال کے خالق ہیں - جب ہم کوئی خواہش یا ارادہ کرتے ہیں ، تو ہمیں یہ قوی احساس ہوتا ہے کہ ہم خود ہی یہ خواہش

یا ارادہ کر رہے ہیں ۔ پس ارادے کی آزادی ایک ما بعدالطبعیاتی مفروضہ نہیں ، بلکہ ایک ٹھوس وجدانی تجربہ ہے ۔ یہ کسی منطقیانہ استدلال کا نتیجہ نہیں بلکہ دل کی گہرائیوں میں ڈوبا ہوا ایک قوی احساس ہے ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے چوتھے خطبے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں : "جب کسی غائی (purposive) عمل میں میں اپنی سعی اور کوشش کی بدولت کامیابی حاصل کرلیتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ میری ذات بھی اپنی جگہ پر علیت کا ایک سر چشمہ ہے اور اس لیے مجھے بھی کچھ نہ کچھ کرنے کی قدرت حاصل ہے"۔

اسی خطبے میں وہ آگے چل کر کہتے ہیں : "جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور مقصد سے بھرپور ضبط و تصرف کے دو گونہ عناصر کار فرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت ہے"۔ خودی اگرچہ متناہی (finite) ہے تاہم وہ پوری آزادی سے ہمیں عمل کے لیے ہدایت دیتی ہے اور اس طرح اپنی آزاد مشیت پر اگر اس نے ایک حد قائم کی ہے تو اپنی مرضی سے"۔

3- ارادے اور عمل کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لیے انا ایک ایسے طبعی ماحول میں رہنے پر مجبور ہے جو اس کی راہ میں رکاوٹ بنے ، اس کی آزادی کو پابند کرے ۔ انا کی زندگی دراصل ایک کشاکش ، "ایک میدان کار زار ہے" جو اس کے ماحول اور ماحول کے انا پر حملے کی وجہ سے گرم ہوتا ہے ۔" "فرد بنیادی طور پر جذبات اور جبلت کا محکوم ہوتا ہے ۔ استخراجی استدلال جو اسے ماحول کا مالک بناتا ہے بعد میں حاصل کیا جاتا ہے"۔ انسان میں اختیار و آزادی تو موجود ہے ، لیکن

ایک خوابیدہ قوت کی حیثیت سے ۔ اس قوت کو عمل میں لانے کے لیے ضروری ہے کہ انا فطرت کو مسخر کرنے کے لیے کمر بستہ ہو جائے۔ یہ کام فکر انجام دیتی ہے ۔ وہ طبعی دنیا کو اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کرتی ہے اور پھر ان اجزا کو وحدت کے رشتے میں پروتی ہے ۔ یہ تحلیل (analysis) و ترکیب (synthesis) انا کو فطرت پر حاوی کر دیتی ہے اور وہ اپنی اخلاق جدو جہد جاری رکھنے کے قابل ہو جاتی ہے ۔ پس انا با اختیار یا آزاد نہیں ہے ۔ اسے غیر خود یعنی فطرت کو مسخر کر کے آزادی حاصل کرنی پڑتی ہے ۔ "زندگی کے ارتقاء سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ شروع میں ذہنی زندگی طبعی زندگی کے ماتحت تھی ۔ لیکن جوں جوں ذہنی زندگی قوت حاصل کرتی گئی وہ طبعی زندگی پر حاوی آتی گئی ۔ اور کبھی نہ کبھی وہ مکمل اختیار اور آزادی کی منزل پر جا پہنچے گی "۔

4- فکر کا کام فطرت کو مسخر کر کے انا کو آزادی بخشنا ہے ، لیکن اگر وہ ایسا کرنے میں قطعاً ناکام رہے تو انا میں یہ قوت بھی موجود ہے کہ وہ اپنی ذات میں منہمک ہو جائے اور اپنے من میں ڈوب کر سراغ زندگی پالے ۔ خارجی رکاوٹیں انا کو جلا بخشتی ہیں ۔ اس کی بصیرت کو بڑھاتی ہیں ۔ اس کی قوت میں اضافہ کرتی ہیں ۔ اسے اپنی ذات سے روشناس کراتی ہیں ۔ خود شناسی کے اس آئینے میں اسے اپنا ایک آزاد علت ، آزاد شخصیت ہونا صاف طور پر نظر آتا ہے ۔

اقبال کی نظر میں تقدیر کا مفہوم :

سوال اب یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسان ایک آزاد اور با اختیار ہستی ہے تو "نوشتہء تقدیر"، "قسمت میں یہی لکھا تھا"

کے کیا معنی ہیں؟ قرآن پاک میں "تقدیر" کا جو لفظ بار بار آیا ہے تو کس مفہوم میں آیا ہے؟ کیا اس سے انسان کی آزادی کی نفی نہیں ہوتی ؟ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے دوسرے خطبے میں علامہ اقبال نے اس کی یوں تشریح کی ہے :

زمانہ اپنے خالص مفہوم میں ایک بہتا ہوا دریا ہے "جس میں ماضی پیچھے نہیں رہتا بلکہ حال میں کام کرتا اور اس کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا ہے ۔ نہ مستقبل کوئی منزل ہے جسے طے کرنا ابھی باقی ہے اور جس کو اس لیے ہم اپنے سامنے موجود پاتے ہیں ۔ ہم اسے موجود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ وہ ایک غیر معین امکان ہے"۔ زمانے کے اسی مفہوم کو قرآن پاک نے تقدیر سے تعبیر کیا ہے ۔

" در اصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے ۔ یہ وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں ، وہ نہیں جو ہمارے تصور میں آتا ہے اور جس کا ہم حساب و شمار کرتے ہیں ۔ بہ حیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کا جوہر ہے ۔ قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے کہ ہمیں نے ہر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا ۔ کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح باہر سے کام کر رہا ہو بلکہ یہ ہر شے کی وسعت (اور پھیلاؤ) کی حد ہے ۔ یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے وجود کی گہرائیوں میں مضمر اور کسی خارجی دباؤ کے بغیر ۔ ۔ ۔ ۔ ۔قوت سے فعل میں آ جاتے ہیں ۔ لٰہذا جب زمانے کو ایک ایسی اکائی ٹھہرایا جائے جس میں بڑھنے کی قوت ہو تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جتنے بھی حوادث ہیں پہلے ہی سے ڈھلے ڈھلائے حقیقت مطلق کے بطن میں کہیں پڑے ہیں اور اب ایک ایک کر کے اس

طرح باہر آ رہے ہیں جیسے شیشۂ ساعت کے دانہ ہائے ریگ"۔

انسان اپنی کوشش ، عمل اور ارادے کی بدولت جو کچھ بھی بن سکتا ہے ،اس کی خودی کی نشو و نما کے جو کچھ بھی امکانات ہو سکتے ہیں ، ان کی وسعت اور پھیلاؤ کا نام تقدیر ہے ۔ اس مفہوم میں تقدیر خودی کی قوت تسخیر و تصرف کی حد کا نام ہے نہ کہ اس کے لیے ایک پہلے سے بنے بنائے لائحہ عمل کا ۔ تقدیر خودی کے وسیع امکانات کی دنیا ہے، جس کے باہر وہ قدم نہیں رکھ سکتی اور جو لازمی نتیجہ ہے اس کے متناہی(finite)ہونے کا ۔ اپنے امکانات کی دنیا سے باہر قدم نہ رکھ سکنے سے خودی کی آزادی میں کوئی فرق نہیں پڑتا ، کیونکہ اس دنیا کے اندر اسے ارادے اور عمل کی پوری آزادی حاصل ہے ۔ وہ اپنے کس امکان کو پورا کرے گی اور کس کو رد کرے گی ؟ اس بات کا فیصلہ وہ خود کرتی ہے اور اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں کرتی ۔

روائتی مفہوم میں تقدیر کی وجہ :

قرآن تقدیر کا ایک ما بعد الطبعیاتی نظریہ پیش کرتا ہے جس کا تعلق انسان کے متنا ہی ہونے سے ہے ۔ وہ انسان کی آزادی کی حد مقرر کرتا ہے نہ کہ اسے آزادی سے محروم کرتا ہے ۔ خدا کی ذات لا متناہی (infinite) ہے اس لیے اس کی آزادی کی کوئی حد نہیں ہے ۔ انسان ایک متناہی وجود ہے ، اس لیے وہ ایک حد کے اندر آزاد ہے ۔ اس حد کے باہر جانے کا اسے اختیار نہیں ۔ انسان آزاد ہے لیکن اس کی آزادی محدود ہے نہ کہ لا محدود ۔ لیکن پھر مسلمانوں میں ذلت آمیز تقدیر پرستی کا رواج کیسے ہوا ؟ انھوں نے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام کیوں کر دیا ؟ اقبال کے نزدیک یہ تقدیر پرستی نتیجہ تھی بعض فلسفیانہ افکار کا اور کچھ سیاسی مصلحت پسندیوں کا ۔ قرآن

کی تعلیمات سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

1۔ جس فلسفیانہ نظریے نے تقدیر پرستی کی راہ ہموار کی، وہ ہے ارسطو کا نظریۂ تعلیل۔ سائنس کی دنیا میں ہر شے علت و معلول کے سلسلے میں جکڑی ہوئی ہے۔ ہر بات کی کوئی نہ کوئی وجہ ہے۔ ہر معلول کی کوئی نہ کوئی علت ہے۔ علتوں کا یہ سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ عقل کا اقتضا ہے کہ اس سلسلے کو ضرور کہیں نہ کہیں ختم ہونا چاہیے۔ ارسطو نے اس سلسلے کو خدا پر ختم کیا اور اسے علت اولیٰ (first cause) کا نام دیا۔ مسلمان ارسطو کے اس نظریے سے متاثر ہوئے اور انھوں نے سوچا چونکہ علت و معلول کا سلسلہ خدا پر ختم ہوتا ہے، اس لیے دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ خدا ہی کی مرضی سے ہو رہا ہے۔ انسان تو مجبور محض ہے۔

2۔ سیاسی مصلحت پسندی یہ تھی کہ دمشق کے موقع شناس اموی فرمانرواؤں کو ایک "ایسے عذر کی ضرورت تھی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال دیں تاکہ اس طرح عوام کو موقع نہ ملے کہ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور انھیں امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرات سے محروم کردیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے جب معبد نے حسن بصری سے کہا-اموی مسلمانوں کو قتل کرتے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کی مرضی یونہی تھی تو حسن بصری نے کہا-یہ اللہ کے دشمن جھوٹ کہتے ہیں۔"

یہ ہیں وہ فلسفیانہ اور سیاسی وجوہ جن کی بنا پر مسلمانوں نے ذلت آمیز تقدیر پرستی اختیار کی۔ قرآن مجید کی تعلیمات کا اس تقدیر پرستی سے کوئی تعلق نہیں۔

شر کے وجود کا مسئلہ

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ خدا کی ذات نیکیوں کا سر چشمہ

ہے ۔ اس کا کوئی کام حکمت و دانائی سے خالی نہیں ۔ وہ قادر مطلق ہے ۔ اس کے حکم اور علم کے بغیر پتا بھی نہیں ہلتا ۔ لیکن پھر یہ دکھ درد ، ظلم و ناانصافی اور شر و فساد کہاں سے آیا جو ہم دنیا میں دیکھتے ہیں ؟ شر کے وجود کو ہم خدا کے سراپا حکمت و خیر ہونے سے کس طرح ہم آہنگ کر سکتے ہیں ؟ اس سوال کا جواب اس بات کے فیصلے پر منحصر ہے کہ دنیا میں خیر کا پلہ بھاری ہے یا شر کا اور یہ کہ شر کا خالق کون ہے ؟ انسان یا خدا ! اور یہ کہ اخلاقی جد و جہد شر کے وجود کی محتاج ہے یا نہیں ؟

جہاں تک خیر یا شر کی فراوانی کا تعلق ہے مفکرین میں اتفاق رائے نہیں ۔ شوپنہائر (Schopenhauer) کو دنیا میں چاروں طرف دکھ درد ، غم والم ، شر اور برائی نظر آتی ہے ۔ اس کے برعکس براؤننگ (Browning) کو دنیا میں دور دور تک کوئی برائی ہی نظر نہیں آتی ۔ جرمن فلسفی لائبنز (Liebniz) کہتا ہے کہ یہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں بہترین دنیا ہے ۔ اس سے بہتر دنیا کا وجود ممکن ہی نہیں ۔ محدث ابن القیم کے نزدیک دنیا میں خیر کا پلہ بھاری ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

”جو شخص عالم موجودات پر غور کریگا اس کو معلوم ہوگا کہ اس میں بھلائی کا پلہ بھاری ہے ۔ بیماریاں گو بہت ہیں لیکن صحت کے اعتبار سے کم ہیں ۔ تکلیفوں کے مقابلے میں لذتیں زیادہ ہیں ۔ آرام کے مقابلے میں بلائیں کم ہیں ۔ اس کی مثال آگ ہے ۔ آگ میں بہت سے فائدے ہیں اور نقصانات بھی ہیں ۔ لیکن فائدوں کے مقابلے میں نقصانات کی کچھ حقیقت نہیں ۔ بارش ، ہوا ، گرمی ، سردی سب کا یہی حال ہے ۔ غرض عالم سفلی میں جس قدر عناصر

ہیں ان میں نفع و نقصان دونوں ملے ہوئے ہیں ، لیکن نفع کا پلہ بھاری ہے" ۔

علامہ اقبال کے خیال میں ہمارا موجودہ علم اتنا ناقص اور نامکمل ہے کہ اس کی بنا پر ہم یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ دنیا میں خیر کی فراوانی ہے یا شر کی :

"ہماری ذہنی ساخت ہی اس قسم کی ہے کہ ہم جس شے کو بھی دیکھتے ہیں اس کا صرف جزئی نظریہ قائم کر سکتے ہیں ۔ ہم نہیں جانتے کائنات کی ان زبردست قوتوں کے حقیقی معنی کیا ہیں جو اپنی ہلاکت و تباہ کاریوں کے باوجود زندگی کو قائم اور برقرار رکھتی ہیں اور اس میں وسعت اور افزونی کا باعث ہوتی ہیں ۔ قرآن، مجید کی تعلیمات بھی ، جن کا یہ کہنا ہے کہ انسان اچھے عمل اور طبعی قوتوں کی تسخیر پر دسترس رکھتا ہے ، رجائیت (optimism) کی ہیں ، نہ کہ قنوطیت (pessimism) کی بلکہ فلاح کی ، جس کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور جس کو اس امید نے سہارا دے رکھا ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر غالب آئیگا" ۔

رہ گیا یہ سوال کہ شر کا خالق کون ہے ؟ اسے ہم کس سے منسوب کریں ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شر انسان کے آزاد اور بااختیار ہونے کا لازمی نتیجہ ہے ۔ انسان اگر آزاد ہے تو اس مفہوم میں کہ اسے خیر و شر دونوں پر قدرت حاصل ہے ۔ اگر وہ خیر کا خالق ہے تو شر کا خالق بھی وہی ہے ۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس سے صرف اچھائی ظہور میں آئے ، برائی اس سے بالکل سر زد ہی نہ ہو ۔ اخلاق کشمکش خیر و شر کی کشمکش ہے جس کا تعلق صرف انسان کی ذات سے ہے ، اس کے علاوہ کسی کی ذات سے نہیں ۔

اخلاقی جد و جہد شر کی محتاج ہے :

ممکن ہے بعض لوگ یہ سوچیں کہ اگر دنیا میں خیر ہی خیر ہوتی ، شر عنقا ہوتا ، تو چارو، طرف امن ، سکون 'ور اطمینان ہی اطمینان ہوتا ۔ یہ دنیا جنت ہوتی ۔ یہ محض خام خیالی ہے ۔دنیا، دنیا ہے اور دنیا رہے گی ۔ یہ جنت کبھی نہیں بن سکتی ۔ خدا تعالٰی نے ہمیں دنیا میں اس لیے بھیجا ہے کہ وہ ہمیں آزمائے کہ ہم میں سے کون اچھے کام کرتا ہے اور کون برے ؟ یہ آزمائش دنیا ہی میں ہو سکتی ہے ، جنت میں نہیں ۔ آزمائش پر پورا اترنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم یہ جانیں کہ خیر کیا ہے ؟ اگر ہم خیر کو پہچان ہی نہ سکیں تو ہم اس کے حصول کے لیے کوشش کیا کریں گے ؟ اور چونکہ اشیا اپنی اضداد سے پہچانی جاتی ہیں اس لیے خیر کو ہم شر کے بغیر کبھی پہچان ہی نہیں سکتے ۔ عملی حیثیت سے اخلاق جد و جہد کا سارا دارو مدار شر کے وجود پر ہے ۔ اگر دلیا میں برائی نہ ہوتی تو اچھے کام کرنے کی تلقین کون کرتا ؟ اگر دنیا میں خیر ہی خیر ہوتی تو اس کے حصول کے لیے جد وجہد کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا ۔ اخلاق جد و جہد کو اگر تقویت ملتی ہے تو شر کے وجود سے ۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارا نصب العین خیر کا حصول ہے ۔ ہم اس نصب العین کے قریب سے قریب تر پہنچ سکتے ہیں لیکن مکمل طور پر اسے کبھی حاصل نہیں کر سکتے ۔ وہ نصب العین ہی کیا جو ایک عام حقیقت بن جائے اور ہمیں اخلاق جد و جہد سے ، جو انسان کی تخلیق کا اصل مدعا ہے ، ہمیشہ کے لیے سبکدوش کر دے ۔ مکمل طور پر خیر کا حصول نہ تو ممکن ہے ، نہ ضروری اور نہ ہی مفید مطلب ۔ یہ انسان کو نہ صرف "لذت طلب" سے محروم کر دیتا ہے بلکہ مرے سے آرزو

ہی کو موت کی نیند سلا دیتا ہے ، جو ہمارے دل میں عمل کا جوش اور ولولہ پیدا کرتی ہے اور ہماری اخلاقی جد و جہد کو تقویت بخشتی ہے ۔

برائیوں کی کئی اقسام ہیں مثلاً مابعدالطبعیاتی برائی ، اخلاقی برائی اور جسمانی برائی ۔ یہ دنیا متناہی ہے ۔ متناہی ہونے کی حیثیت سے اس میں بہت سی خرابیاں ہیں ۔ لیکن ان مابعدالطبعیاتی خرابیوں اور خامیوں سے مفر نہیں ۔ یہ خرابیاں ناگزیر ہیں کہ یہ دنیا کے متناہی ہونے کا لازمی نتیجہ ہیں ۔

اسی طرح بعض جسمانی تکالیف بھی ناگزیر ہیں ۔ یہ تکالیف یا تو دوسری بڑی تکالیف سے ہمیں بچا لیتی ہیں یا کسی مسرت کے حصول کا ذریعہ بنتی ہیں ۔ خراب دانت نکلوانے میں تکلیف تو ہوتی ہے لیکن اس عارضی تکلیف کو اگر برداشت نہ کیا جائے تو وہ دانت مستقل طور پر اذیت و تکلیف کا باعث رہے گا ۔ اسی طرح ٹھنڈے پانی کا لطف اسی وقت آتا ہے جب کہ انسان پیاس سے بیتاب ہو ۔ اگر جسمانی تکلیف کا وجود ہی نہ ہو تو پھر اخلاقی برائی کی اصلاح کیسے ہو گی ؟ جرم کے ساتھ اگر سزا کا تصور وابستہ ہے تو جسمانی تکلیف کی بدولت ۔ جب سزا ہی مفقود ہوگی تو جرائم کی تعداد میں اور اضافہ ہوگا اور زندگی اجیرن ہو جائے گی ۔

جہاں تک اخلاقی برائی کا تعلق ہے، رجائیت پسند کہتے ہیں کہ دنیا میں خیر کا پلہ بھاری ہے اور اگر نہیں ہے تو یہ امید رکھنی چاہیے کہ انسان ایک نہ ایک دن ضرور شر پر غالب آئیگا ۔ جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ شر کا پلہ ہلکا ہو جائیگا ، یہ نہیں کہ وہ دنیا سے مفقود ہو جائیگا ۔ شر کے مفقود ہو جانے کے تو یہ معنی ہونگے کہ خیر کا حصول بھی ہمارا اخلاقی نصب العین نہ رہے گا ،

چونکہ وہ لوگوں کی طبیعت ثانیہ بن چکا ہوگا اور اس طرح وہ اخلاقی جد و جہد ہی ختم ہو جائے گی جس کے لیے ہمیں دنیا میں بھیجا گیا ہے۔

بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ شر کوئی حقیقی شے نہیں ہے۔ یہ خیر کے نہ ہونے کا اعلان ہے۔ خیر ایک حقیقی قدر ہے۔ اس کی ایک الگ ، مستقل اور معروضی حیثیت ہے۔ اس کے بر عکس شر کی اپنی کوئی معروضی حیثیت نہیں۔ یہ محض ایک منفی تصور ہے جو خیر کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے۔ یہ طرز فکر قطعی غلط ہے اور گمراہ کن۔ اگر شر کوئی حقیقی شے نہیں ہے تو خیر بھی کبھی حقیقی شے نہیں ہو سکتی۔ شر کو حقیقی سمجھ کر ہی ہمیں اس سے روکا جاتا ہے۔ ہمیں یہ تسلیم کرنے میں کوئی عار نہیں ہونا چاہیے کہ خیر کی طرح شر کا بھی ایک الگ اور مستقل وجود ہے۔ اس سے خیر پر کوئی آنچ نہیں آتی بلکہ اسے حاصل کرنے کا شوق و ولولہ بڑھ جاتا ہے :

تندی باد مخالف سے نہ گھبرا اے عقاب
یہ تو چلتی ہے تجھے اونچا اڑانے کے لیے

حیات بعد الممات

موت روح کا جسم سے رشتہ منقطع کر دیتی ہے۔ اس رشتے کے ٹوٹنے کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے اور روح عالم برزخ میں چلی جاتی ہے۔ پس جسم فانی ہے لیکن روح کو بقائے دوام حاصل ہے۔ عالم برزخ ، موت اور جسم کے دوبارہ زندہ ہونے (بعثت بعد الممات) کے درمیان روح کے ایک توقف اور انتظار کی حالت ہے۔

قرآن حشر اجساد پر بھی اتنا ہی زور دیتا ہے جتنا کہ روح کے غیر فانی ہونے پر۔ قیامت کے دن جب صور پھونکا جائے گا تو مردے

اپنی اپنی قبروں سے اٹھ کھڑے ہونگے اور ایک دوسرے سے پوچھیں گے : "ہمیں ہماری خواب گاہوں سے کس نے اٹھایا؟ یہ وہی تو ہے جس کا خدا نے وعدہ کیا تھا اور پیغمبروں نے سچ کہا تھا" ۔ "بیشک ہم مردوں کو زندہ کریں گے اور جو کچھ وہ آگے بھیج چکے ہیں اور جو ان کے نشانات پیچھے رہ گئے ہیں ، ہم ان کو قلم بند کر لیتے ہیں" ۔ اور انسان "اپنی پیدائش کو بھول گیا ۔ کہنے لگا کہ جب ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی تو ان کو کون زندہ کریگا؟ کہہ دو کہ ان کو وہی زندہ کرے گا جس نے ان کو پہلی بار پیدا کیا تھا اور وہ سب قسم کا پیدا کرنا جانتا ہے" ۔

مردے جب قبروں سے اٹھیں گے تو اعمالنامے ان کے ہاتھوں میں ہوں گے ۔ اور اس دن کسی پر کوئی ظلم نہیں کیا جائے گا اور ان کو بدلہ ویسا ہی ملے گا جیسا کہ ان کا عمل ہو گا ۔ نیکو کار جنت میں جائیں گے ۔ وہاں ان کے لیے سدرہ و طوبلی کے درخت ہونگے ۔ شہد اور دودھ کی نہریں ہونگی ۔ بیٹھنے کے لیے مرصع تخت ہوں گے ۔ پہننے کے لیے اطلس و حریر کا لباس ہو گا اور وہ ہمیشہ ہمیش وہاں رہیں گے ۔ گنہگار دوزخ میں جائیں گے ۔ وہاں ان کے لیے دہکتی آگ ہو گی اور کھولتا ہوا گرم پانی اور تھوہڑ کا کڑوا پھل ۔ اور وہ بڑی ہی عذاب کی جگہ ہو گی ۔

حشر اجساد کے ساتھ ساتھ قرآن نے جنت ، دوزخ کا جو نقشہ کھنچا ہے وہ بھی جسمانی لذات و تکالیف پر مبنی ہے ۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آخرت کی زندگی بھی کسی نہ کسی مفہوم میں جسمانی زندگی ہو گی ۔

علمائے الٰہیات اور مسلمان مفکرین دونوں اس مسئلے پر متفق ہیں کہ مرنے کے بعد ہمیں دوبارہ زندہ کیا جائے گا ۔ بعثت ثانیہ ایک

ناقابلِ انکار حقیقت ہے ۔ لیکن اس کی ماہیت کے متعلق ان میں اتفاق نہیں ہے ۔ علمائے الٰہیات کا کہنا ہے کہ قرآن جسمانی بعثت پر زور دیتا ہے ۔ فلاسفۂ اسلام کہتے ہیں کہ قرآن کی زبان رمزی اور علامتی ہے ۔ ہمیں اس کے صرف لفظی اور ظاہری مفہوم پر قناعت نہیں کرنی چاہیے ۔ آخری زندگی کا جو حسی نقشہ اس میں پیش کیا گیا ہے اس کا مقصد عوام کو ، جو مجرد (abstract) حقائق کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے ، کسی طرح وہاں کی زندگی سے با خبر کرنا ہے ۔ قرآن کا اصلی مفہوم اس کا باطنی مفہوم ہے ' جسے سمجھنا فلسفیوں کا کام ہے ۔ چنانچہ اکثر مسلمان فلسفی حشر اجساد سے انکار کرتے ہیں ۔ وہ جنت اور دوزخ کے لذات و آلام کی جسمانی ماہیت کے بھی قائل نہیں ۔ وہ اس بات سے بھی انکار کرتے ہیں کہ جنت و دوزخ کا مادی مفہوم میں وجود ہے ۔ ان کے نزدیک بعثت کا تعلق روح سے ہے نہ کہ جسم سے ۔ دوزخ اور جنت انسان کے احوال ہیں اور وہاں کی لذات و آلام ذہنی کیفیات ۔ امام غزالی آخری زندگی کی اس فلسفیانہ تاویل سے اتفاق نہیں کرتے ۔ چنانچہ تہافتہ الفلاسفہ میں انہوں نے فلسفیوں کے ان عقائد کی پر زور تردید کی ہے ۔

بعثت ثانیہ کی ماہیت کے متعلق اقبال کی رائے :

علامہ اقبال خودی کے پیغامبر ہیں ۔ معاد کے مسئلے کو انہوں نے خودی ہی کے نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش کی ہے ۔ ان کی فلسفیانہ تحقیق بھی یہی ہے کہ خودی کا معاد کسی جسد عنصری سے وابستہ نہیں ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے چوتھے خطبے میں وہ فرماتے ہیں :

"قرآن مجید کی تعلیمات اس باب میں بہر حال یہ ہیں کہ بعثت بعدالموت پر انسان کی بصارت تیز ہو جائے گی ۔ وہ اپنی گردن میں

خود اپنی تیار کردہ قسمت کا حال آویزاں پائے گا۔ جنت و دوزخ اس کے احوال ہیں۔ وہ کسی مقام یا جگہ کے نام نہیں ہیں۔ چنانچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصود بھی یہی ہے کہ ایک داخلی حقیقت، یعنی انسان کے اندرونی احوال کا نقشہ اس کی آنکھوں میں پھر جائے، جیسا کہ دوزخ کے بارے میں ارشاد ہے: "اللہ کی جلائی ہوئی آگ جو دلوں تک پہنچتی ہے"۔ بہ الفاظ دیگر وہ انسان کے اندر بہ حیثیت انسان اپنی ناکامی کا درد انگیز احساس ہے، جیسے بہشت کا مطلب ہے فنا و ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔ اسلام نے انسان کو ابدی لعنت کا مستحق نہیں ٹھہرایا۔

چنانچہ قرآن مجید نے لفظ "خلود" کی تشریح بھی دوسری آیات میں اس طرح کر دی ہے کہ اس سے مراد محض ایک مدت زمانی ہے۔ یوں بھی انسانی سیرت کا تقاضہ ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرے اس میں سختی اور پختگی پیدا ہوتی جائے، للہذا سیرت و کردار کی تبدیلی کے لیے بھی وقت کی ضرورت ہو گی۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہنم بھی کوئی "ہاویہ" نہیں، جسے کسی منتقم خدا نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گنہگار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں۔ وہ در حقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تا کہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جاں فزا کا اثر قبول کر سکے"۔

بعثت ثانیہ کی اخلاقیات کے لیے اہمیت:

بعثت ثانیہ کے تصور سے جو بات واضح ہو کر ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ کہ انسان خدا کے سامنے اپنے افعال کا جوابدہ ہے۔ قیامت کے دن خدا تعالیٰ مردوں کو دوبارہ زندہ کرے گا اور

ان سے پورا پورا حساب لے گا ۔ اس دن ان کے کام کوئی چیز نہیں آئے گی ، سوائے نیک اعمال کے ۔ بعض لوگوں کے اعمالنامے ان کے دائیں ہاتھ میں ہوں گے اور بعض کے بائیں ہاتھ میں اور ان کو پورا پورا اجر دیا جائے گا ۔ اچھے اعمال کی انھیں جزا ملے گی اور اور برے اعمال کی سزا ۔

غور سے دیکھا جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ہماری اخلاقی جد و جہد کو جس بات سے تقویت ملتی ہے وہ یہی بعثت ثانیہ کا عقیدہ ہے ۔ جب ہمیں اس بات کا یقین ہو کہ آزاد اور بااختیار ہونے کے ساتھ ساتھ ہم خدا تعالیٰ کے سامنے اپنے افعال کے جوابدہ ہیں تو اس بات کا امکان بڑھ جاتا ہے کہ ہم اپنے اختیار و ارادے کو صحیح طور پر استعمال کریں یعنی برائی سے احتراز کریں اور اچھائی کو اپنا شعار بنائیں ۔ اسی طرح خیر و شر کے متعلق ہمارے تمام شکوک دور ہو جاتے ہیں کہ کہیں یہ ہمارے ذہن ہی کی تخلیق نہ ہوں اور کائنات کے وسیع نظام سے ان کا کوئی تعلق نہ ہو ۔ اخلاق اقدار جب معروضی حیثیت اختیار کرلیں تو اس سے وہ شوق اور لگن پیدا ہرتی ہے جو اخلاق جد و جہد کو آگے بڑھانے کے لیے نہایت ضروری ہے ۔ آخرت میں جزا کی امید اور سزا کا خوف ہمیں اس دنیا میں بہتر سے بہتر اخلاق زندگی بسر کرنے پر مجبور کرتا ہے ۔ اخلاقیات کی بنیاد کو مضبوط اور مستحکم بنانے کے لیے جرمن مفکر کانٹ نے ارادے کی آزادی ، خدا کے وجود اور حیات بعد الممات کو لازمی مفروضات قرار دیا ہے ۔ قرآن کی رو سے یہ تینوں مسلمہ حقیقتیں ہیں ، مفروضات نہیں ۔ مفروضات پر یقین وہ سوز نہیں پیدا کر سکتا جو حقیقت پر ایمان لانے کی لازمی خصوصیت ہے اور نہ ہی اخلاق اقداو کو وہ معروضیت (objectivity) بخش سکتا ہے جو

حقیقت پر ایمان لانے سے پیدا ہوتی ہے ۔ یہ خیال کہ جرم کرنے کے باجود ہم انسانی عدالتوں کی گرفت سے بچ سکتے ہیں لیکن خدا کی عدالت سے اس طرح بچنے کا کوئی امکان نہیں ، اس جذبے کی نشو ونما کرتا ہے کہ ہم دل کی گہرائیوں میں بھی برائی کے متعلق نہ سوچیں ، عملی طور پر اس کا مرتکب ہونا تو بڑی بات ہے ۔ اگر اعمال کی قدر و قیمت کا انحصار نیت پر ہے ، جیسا کہ اخلاقیات کا دعویٰ ہے ، تو اسے درست اور ٹھیک رکھنے کے لیے جتنی تقویت بعثت ثانیہ کے دینی عقیدے سے ملتی ہے مابعد الطبعیات کے کسی مفروضے سے نہیں ملتی ۔

مسکویہ کا نظریۂ اخلاق

"میں اس کتاب (تہذیب الا خلاق) کے قاری پر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں نے بتدریج ، بڑے ہونے اور عادت کے مستحکم ہو جانے کے بعد ، ان چیزوں (عیش و آرام) کو چھوڑا ہے اور اس معاملے میں اپنے نفس سے بڑا جہاد کیا ہے ۔ پس اے وہ شخص جو فضائل کی جستجو کر رہا ہے اور ادب حقیقی کا طالب ہے میں نے تیرے لیے وہی فضائل پسند کیے ہیں ، جن کو میں نے اپنے لیے پسند کیا ہے ، بلکہ تیری نصیحت میں اس سے بڑھ گیا ہوں اور ایسے فضائل کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابتدا میں مجھ کو حاصل نہ ہو سکے تا کہ تو ان کو حاصل کرے ۔"

(مسکویہ)

جہاں محبت کی فراوانی ہو ، وہاں عدالت کا کیا کام ؟

(مسکویہ)

ترک دنیا کو اخلاقی زندگی میں کوئی مقام حاصل نہیں ۔ گوشہ نشین زاہد تمام فضائل سے عاری ہوتے ہیں ۔ ن میں اور "مُردوں یا جمادات میں کوئی فرق نہیں ۔"

(مسکویہ)

تیسرا باب

مسکویہ کا نظریۂ اخلاق

ممتاز فلسفی ، مورخ اور ادیب ابو علی احمد مسکویہ ۹۳۲ کے قریب بنو بویہ یعنی دیلمیون کے دور حکومت میں 'رے' میں پیدا ہوا - ۱۶ فروری ۱۰۳۰ کو اصفہان میں وفات پائی ۔ دیلمیون کی سلطنت کو تین بھائیوں یعنی عماد الدولہ ، رکن الدولہ اور معز الدولہ نے قائم کیا - انھوں نے مل کر کوئی متحدہ سلطنت قائم نہیں کی بلکہ ایران کے مختلف صوبوں پر الگ الگ فرمانروائی کرتے رہے - مسکویہ نے تقریباً ان تینوں سلطنتوں کے سلاطین و وزرا سے تعلقات پیدا کیے -

مسکویہ کی زندگی کا بیشتر حصہ عیش و طرب میں گزرا - البتہ آخر عمر میں اس کی زندگی میں ایک زبردست انقلاب آیا - اس نے اپنی عادات و اطوار بدلے ، نفس کی اصلاح کی ، رفتہ رفتہ عیش و طرب کی چیزوں کو چھوڑا اور بہ تکلف اپنے اندر وہ اخلاقی محاسن و اوصاف پیدا کیے جو انسان کو اپنی منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں - تہذیب الا خلاق میں اس نے اپنی ان دونوں قسم کی زندگیوں کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے :

"جس شخص کے باپ نے اس کی تربیت اس طرح کی ہو کہ وہ فحش اشعار کی روایت کرے ، ان کی جھوٹ باتوں کو قبول کرے ان کی برائیوں اور لذت پرستی کے طریقوں کو پسند کرے ، جیسا

کہ امرأ لقیس اور نابغہ وغیرہ کے اشعار میں پائی جاتی ہیں - پھر اس
کے بعد اس کو ایسے رؤسا کی صحبت حاصل ہو جو ان اشعار کی
روایت یا ویسے ہی اشعار کہنے پر اس کو اپنا مقرب بنائیں اور اس
کو عطیے دیں - پھر ایسے دوستوں سے اس کو سابقہ پڑے جو لذت
پرستی میں اس کی اعانت کریں اور اس طرح اس کا میلان اچھے کھانے،
لباس، سواریوں، زیب و زینت، طاقتور گھوڑوں اور عمدہ غلاموں
کی طرف ہو جائے، جیسا کہ بعض اوقات میں مجھ کو ہوا، پھر وہ
ان چیزوں میں منہمک ہو جائے اور وہ جس سعادت کا اہل ہے اس سے
منہ موڑ لے تو اس کو چاہیے کہ ان کو بد بختی سمجھے، نعمت نہ
سمجھے - نقصان سمجھے، فائدہ نہ سمجھے اور آہستہ آہستہ ان کو
چھوڑنے کی کوشش کرے - اگرچہ یہ بہت مشکل ہے لیکن باطل
میں پڑے رہنے سے بہر حال بہتر ہے - میں اس کتاب کے قاری پر
واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں نے بتدریج بڑے ہونے اور عادت
کے مستحکم ہو جانے کے بعد ان چیزوں کو چھوڑا ہے اور اس
معاملے میں اپنے نفس سے بڑا جہاد کیا ہے - پس اے وہ شخص جو
فضائل کی جستجو کر رہا ہے اور ادب حقیقی کا طالب ہے، میں نے
تیرے لیے وہی فضائل پسند کیے ہیں جن کو میں نے اپنے لیے پسند
کیا ہے، بلکہ تیری نصیحت میں میں اس سے آگے بڑھ گیا ہوں
اور ایسے فضائل کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابتدا میں مجھ کو حاصل
نہ ہو سکے تا کہ تو ان کو حاصل کر لے"۔

وصیت نامے میں وہ پندرہ نکاتی پروگرام موجود ہے جس پر عمل کر
کے مسکویہ نے اپنے اخلاق کی اصلاح کی، رفتہ رفتہ عیش و طرب
کی چیزوں کو چھوڑا اور بہ تکلف اپنے اندر وہ اخلاقی محاسن اور
اوصاف پیدا کیے جو اس دو پایہ حیوان کو زیور انسانیت سے مرصع

کرتے ہیں ۔ اس پروگرام کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

1 - عقائد کے معاملے میں ہمیشہ حق کو باطل پر ، فکر و گفتگو میں سچائی کو جھوٹ پر اور افعال و اعمال میں خیر کو شر پر ترجیح دے کر اپنی سیرت کو مستحکم کرنا ۔

2- طبیعت کو روح اور جذبات کو عقل کا مطیع بنانے کے لیے برابر کوشش کرتے رہنا ۔

3- شریعت کی ضرورت اور اس کے احکام کی صداقت پر ایمان رکھنا ۔ جن باتوں کا اس نے حکم دیا ہے اور جن کاموں سے منع کیا ہے ، ان سب کی سختی سے پابندی کرنا ۔

4- تمام وعدوں کو پورے اہتمام کے ساتھ پورا کرنا ، بالخصوص وہ وعدے جو خدا تعالیٰ کے ساتھ کیے گئے ہوں ۔

5- لوگوں کے ساتھ بے تکلف ہونے سے احتراز کرنا تا کہ ان پر اعتماد کرنے کی نوبت نہ آئے ۔

6- نفیس ، خوشنما اور خوبصورت چیزوں سے بے لوث محبت کرنا کہ یہ اچھی سیرت کا ایک لازمہ ہے ۔

7- غصے کی حالت میں خاموشی اختیار کرنا یہاں تک کہ عقل اصل معاملے کو سمجھنے اور صحیح رائے دینے کے قابل ہو جائے ۔

8- اچھے اور پسندیدہ کاموں میں دلچسپی لینا اور ان کے لیے اقدام کرنا ۔

9- نیک کاموں کی مشق اس وقت تک جاری رکھنا جب تک کہ ان کی عادت نہ ہو جائے اور وہ بلاتکلف اور غور و فکر کے بغیر نہ صادر ہونے لگیں ۔

10- ادنیٰ مشاغل کے مقابلے میں اعلیٰ ذہنی اور اخلاق مشاغل میں اپنے آپ کو مشغول رکھنا ۔

11- کاہلی سے بچنا ۔ اور غربت و موت کے خوف سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لیے کوئی کسر اٹھا نہ رکھنا ۔

12- رذیل ور کمینے لوگوں کی باتوں پر دھیان نہ دینا اور ان سے انتقام لینے سے گریز کرنا ۔

13- نیک بختی اور بد بختی ، شائیستگی اور حقارت دونوں قسم کے سلوک کا اپنے آپ کو خوگر بنانا ۔

14- صحت کی حالت میں بیماری کے ایام ، غصے میں خوشی ومسرت کے لمحات کو یاد کرنا تاکہ کسی کے ساتھ ظلم و زیادتی کرنے کی نوبت نہ آئے ۔

15- خدا پر بھروسہ رکھنا اور امید کا دامن کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑنا ۔

اس اخلاق پروگرام کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے اندر عفت ، شجاعت ، حکمت اور عدالت کے فضائل چہارگانہ پیدا کرے ۔ یعنی خواہشات کو خود سر ہونے سے روکنے کے لیے عفت ، غصے کی آگ کو فرو کرنے کے لیے شجاعت ، اچھائی و برائی ، خوبصورتی و بدصورتی اور حق و باطل میں تمیز کرنے کے لیے حکمت اور خواہش ، غصے اور عقل کو اپنی اپنی حدود کے الدر رکھنے کے لیے عدالت اختیار کرے ۔ اسی مقصد کے تحت مسکویہ نے اپنے نفس کی تہذیب و اصلاح کی اور بعد میں دوسروں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے کتاب تہذیب الاخلاق لکھی جو دنیائے اسلام میں اخلاقیات پر فلسفیانہ طرز کی پہلی کتاب ہے ۔

ایرانیوں کو فن اخلاق کے ساتھ ابتدا ہی سے خاص دلچسپی تھی ۔ اسلام کے اثر و نفوذ سے پہلے بھی اس فن میں ان کے یہاں تصنیفات کا کافی ذخیرہ موجود تھا ۔ چنانچہ جب عربی زبان میں دوسری

زبانوں کی کتابوں کے ترجمے کیے گئے تو اخلاق پر ایرانی کتابوں کے ترجمے بھی خاص طور پر کیے گئے جن میں ادب الکبیر اور ادب الصغیر، جن کا ترجمہ عبداللہ ابن مقفع (م - ۷۰۹) نے کیا تھا، خاص طور پر اہمیت رکھتی ہیں - فن اخلاق کی ایک اور اہم کتاب کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ بھی عبد اللہ ابن مقفع نے کیا تھا جو پہلے سنسکرت زبان میں تھی - پھر ایک ایرانی طبیب برزویہ نے نوشیروان کے لیے پہلوی زبان میں اس کا ترجمہ کیا اور اسی پہلوی ترجمے کو عبداللہ ابن مقفع نے عربی میں منتقل کیا - . اخلاق پر افلاطون (Plato)، ارسطو (Aristotle) اور جالینوس (Galen) کی کتابوں کے بھی عربی ترجمے کیے گئے تھے لیکن دسویں صدی عیسوی تک مسلمان مفکرین نے خود خالص فلسفیانہ اصول کے مطابق فن اخلاق پر کوئی کتاب نہیں لکھی تھی - مسکویہ پہلا شخص ہے جس نے اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب خالص فلسفیانہ طرز پر لکھی جو تہذیب الاخلاق کے نام سے مشہور ہے - وہ خود ایک جگہ لکھتا ہے کہ اس نے یہ کتاب عوام کے لیے نہیں بلکہ ان لوگوں کے لیے لکھی ہے جو فلسفے سے دلچسپی رکھتے ہیں -

اخلاقیات کی نفسیاتی اساس :

اخلاقیات کا موضوع نفس انسانی کی تہذیب و اصلاح ہے. لیکن تہذیب و اصلاح کا کام شروع کرنے سے پیشتر یہ جاننا ضروری ہے کہ نفس کی ماہیت کیا ہے؟ یہ کن قویٰ پر مشتمل ہے اس کے اعمال کیا ہیں؟ نفس کی ماہیت، قویٰ اور اعمال کا مطالعہ نفسیات کرتی ہے - پس اخلاقیات کا نفسیات سے گہرا تعلق ہے بلکہ اس کی اساس ہی نفسیات پر استوار ہے -

نفس غیر مادی ہے :

نفس یا روح ایک غیر مادی (immaterial) جوہر ہے۔ خدا تعالیٰ نے اسے جسم میں داخل کرتے وقت پیدا کیا جہاں وہ اس وقت تک رہتی ہے جب تک کہ خدا تعالیٰ اسے وہاں رکھنا چاہے۔ جسم کی ہلاکت کے بعد اس کی الگ ، آزاد اور خالص ذہنی زندگی شروع ہوتی ہے - جسم نفس کا آلہ (instrument) ہے اور اس کا مسکن - نفس اسے زندگی بخشتا ہے ، لیکن یہ خود نہ زندگی ہے ، نہ جسم ، نہ عرض (accident) اور نہ مزاج - یہ ایک غیر مادی جوہر ہے - مسکویہ نے اس کے ثبوت میں حسب ذیل دلائل پیش کیے ہیں :

۱- جسم یا مادے کی ایک عام خصوصیت یہ ہے کہ جب وہ کوئی ایک خاص صورت (form) اختیار کر لے تو جب تک وہ صورت فنا نہ ہو جائے وہ کوئی دوسری صورت یا شکل اختیار نہیں کر سکتا - چاندی کا گلاس اس وقت تک پیالے کی شکل اختیار نہیں کر سکتا جب تک کہ گلاس کی شکل معدوم نہ ہو جائے - کوئی جسم یا مادہ ایک ہی وقت میں دو صورتیں قبول نہیں کر سکتا۔ اس کے برعکس نفس ایک ہی وقت میں بہت سی چیزوں کی صورتیں قبول کرتا ہے - وہ بہ یک وقت مختلف اور متضاد اشیأ کی صورتیں قبول کرتا ہے اور جس کثرت سے وہ یہ صورتیں قبول کرتا ہے اسی قدر اس کی قوت ادراک بڑھتی جاتی ہے - پس نفس مادی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں مادے کی اصل خاصیت نہیں پائی جاتی -

2- جسم جو صورت قبول کرتا ہے وہ مکمل طور سے اس میں سرایت کر جاتی ہے - لیکن نفس پر ان صورتوں کا کوئی اثر نہیں پڑتا جن کا وہ ادراک کرتا ہے - گرمی کے اثر سے سارا جسم گرم

پڑ جاتا ہے ۔ لیکن نفس اگر گرمی کے متعلق سوچے تو اس سے وہ خود گرم نہیں پڑتا جو اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ وہ مادی نہیں ہے ۔

3۔ جسم کے تمام اعضاء کی حیثیت ایک آلے کی ہے جس سے کوئی اور قوت کام لیتی ہے ۔ آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے ، کان جو کچھ سنتے ہیں ، ناک جو کچھ سونگھتی ہے ، یہ تمام احساسات ان اعضأ کے کام نہیں آتے بلکہ کوئی اور ہی قوت ان سے فائدہ اٹھاتی ہے ۔ اس قوت کا نام نفس ہے ۔ کسی آلے کا استعمال کرنے والا لازمی طور پر اپنے آلے سے مختلف ہوتا ہے ، اس لیے نفس جسم نہیں ہو سکتا کہ وہ اسے اپنے آلے کے طور پر استعمال کرتا ہے ۔

4۔ حواس اپنے مدرکات پر غور کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ۔ آنکھ دیکھتی ہے لیکن وہ یہ نہیں دیکھتی کہ وہ دیکھتی ہے ۔ کان سنتے ہیں لیکن وہ یہ نہیں سنتے کہ وہ سنتے ہیں ۔ کسی حس کو اپنے اعمال کا شعور نہیں ہوتا اور اس لیے اگر اس سے کوئی غلطی ہو جائے تو وہ خود اس کی تصحیح نہیں کر سکتی ۔ اس کے برعکس نفس کو اپنے اعمال کا شعور ہوتا ہے ۔ وہ کسی شے کو صرف جانتا ہی نہیں بلکہ یہ بھی جانتا ہے کہ وہ اسے جانتا ہے ۔ اپنی اسی صفت کی بنا پر وہ حواس کی غلطیاں پکڑتا اور ان کی تصحیح کرتا ہے اور جو مواد وہ فراہم کرتے ہیں انھیں ترتیب دیتا اور منظم کرتا ہے ۔ اگر نفس جسمانی ہوتا تو ظاہر ہے کہ حواس کی طرح وہ خود بھی خود آگاہی (self-consciousness) کی صفت سے عاری ہوتا ۔

5۔ حواس کسی قوی مہیج (stimulus) کا ادراک کرنے کے بعد تھوڑی دیر تک کمزور مہیج کا ادراک نہیں کر سکتے ۔ سورج

کی طرف دیکھنے کے بعد تھوڑی دیر تک ہمیں کچھ نظر نہیں آتا۔
نفس کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے۔ مشکل باتوں کے سمجھنے
سے آسان باتوں کے سمجھنے کی اس کی صلاحیت بڑھ جاتی ہے۔ اور یہ
ایک اور ثبوت ہے اس کے جسمانی نہ ہونے کا۔

6۔ قوی مہیج یعنی اونچی آواز کے سننے یا تیز روشنی کی
طرف دیکھنے سے حواس کمزور ہو جاتے ہیں اور اکثر انہیں نقصان
پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس پیچیدہ مسائل پر توجہ دینے سے نفس کی
قوت ادراک بڑھ جاتی ہے۔ حواس کی طرح نہ اس پر کمزوری کا
کوئی اثر ہوتا ہے اور نہ ہی اسے کسی قسم کا نقصان پہنچتا ہے۔

7۔ کسی مشکل مسئلے پر توجہ دینے کے لیے ہمیں تنہائی
کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ گرد و پیش کی دنیا کی چیزیں توجہ
میں حائل ہوتی ہیں۔ اگر نفس کوئی مادی جوہر ہوتا تو مشکل
مسائل پر توجہ دینے کے لیے ہمیں اپنے آپ کو دنیا کی چیزوں سے
الگ کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی بلکہ یہ چیزیں توجہ اور انہماک
کے لیے ساز گار ماحول پیدا کرتیں۔

8۔ بڑھاپے میں حواس جواب دے جاتے ہیں۔ جسم کمزور
ہو جاتا ہے۔ لیکن نفس کی صلاحیتوں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔
اگر نفس مادی ہوتا تو بڑھاپے میں جسم کی طرح اس کے قویٰ بھی
جواب دے جاتے۔

9۔ حواس کی دنیا محسوسات کی دنیا ہے۔ نفس محسوسات اور
معقولات (intelligibles) دونوں کا ادراک کرتا ہے۔ نفس جانتا
ہے کہ "ہاں" اور "نہیں" کے درمیان کوئی تیسری صورت نہیں۔
اس قسم کے مجرد تصورات کا حواس ادراک نہیں کر سکتے کیونکہ
وہ نفس کی طرح غیر مادی نہیں۔

10۔ حواس جسمانی لذت کی خواہش کرتے ہیں ۔ اس کے برعکس نفس جسمانی لذت کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے ۔ اگر نفس مادی ہوتا تو وہ جسمانی لذتوں کو یوں حقارت سے نہ دیکھتا ۔

11۔ ہر حس اپنی مخصوص اشیأ کا ادراک کرتی ہے ۔ آنکھ دیکھتی ہے ، سن نہیں سکتی ۔ ناک سونگھتی ہے ، چھو نہیں سکتی ۔ زبان چکھتی ہے ، سن ، دیکھ یا چھو نہیں سکتی ۔ نفس بہ یک وقت ان تمام محسوسات کا ادراک کرتا ہے ، لٰہذا حواس کی طرح یہ مادی یا جسمانی نہیں ہو سکتا ۔

نفس غیر فانی ہے :

نفس غیر مادی ہے اور غیر فانی بھی ۔ یہ جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتا ۔ مسکویہ نے اس کے ثبوت میں حسب ذیل دلائل پیش کیے ہیں ۔

1۔ نفس میں جسم کی کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی ۔ جسم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ فانی ہے ۔ نفس اس کے برعکس غیر فانی ہے ۔ موت نفس کا جسم سے رشتہ توڑ دیتی ہے ۔ اس رشتے کے ٹوٹنے کے بعد جسم سڑ گل کر خاک میں مل جاتا ہے لیکن نفس پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ ہلاکت جسم کی خاصیت ہے اور نفس چونکہ جسم نہیں ہے اس لیے جسم کے فنا ہونے کے ساتھ اس کا فنا ہونا لازم نہیں آتا ۔ اسے بقائے دوام حاصل ہے ۔

2۔ نفس ایک خود بخود حرکت کرنے والا روحانی جوہر ہے ۔ اس کی حرکت کے دو رخ ہیں ۔ اگر خدا کی محبت اس پر غالب ہو تو یہ تیزی کے ساتھ اوپر بڑھتا ہے ۔ اس کے برعکس اگر دنیا اس پر حاوی ہو تو یہ اتنی ہی تیزی کے ساتھ نیچے گرتا ہے ۔ پہلی قسم کی حرکت سے نفس کی اپنی تکمیل ہوتی ہے ۔ دوسری قسم کی

حرکت اس کی تکمیل کی راہ میں حائل ہوتی ہے ۔ یہ دونوں قسم کی حرکتیں نفس کے اپنے اختیار میں ہیں ۔ چونکہ نفس خود اپنے آپ کو حرکت میں لاتا ہے اس لیے اس کا غیر فانی ہونا ضروری ہے ورنہ جسم کی ہلاکت کے بعد خدا کی طرف اس کی حرکت رک جائے گی ۔

3۔ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ نفس جسم کو زندگی بخشتا ہے ۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ زندگی کسی نہ کسی مفہوم میں نفس کی اپنی ماہیت ہے ۔ للهذا بقائے دوام خود اس کی اپنی فطرت کا تقاضا ہے ۔ اس کا ہمیشہ ہمیش رہنا ایک لازمی امر ہے ۔

نفس کے قویٰ :

نفس انسانی تین قوتوں پر مشتمل ہے : قوت ناطقہ ، قوت غضبیہ اور قوت شہویہ ۔ اخلاقیات کا مقصد نفس کی ان ہی قوتوں کی تربیت و اصلاح کرنا ہے ۔

1۔ قوت ناطقہ ۔ فکر و تمیز کی قوت ہے ۔ یہ اچھے اور برے ، صحیح و غلط میں تمیز کرتی ہے ۔ اشیأ کا تجزیہ کر کے ان کی ماہیت کا تعین کرتی ہے ۔ انسان کو ہدایت کا راستہ دکھاتی ہے ۔ مسکویہ اسے قوت ملکیہ (ملک فرشتے کو کہتے ہیں) اور امام غزالی قرآنی اصطلاح میں اسے نفس مطمئنہ کہتے ہیں ۔ یہ قوت دماغ کو اپنے آلے کے طور پر استعمال کرتی ہے ۔

2۔ قوت غضبیہ ہمیں غصّہ اور طیش دلاتی ہے اور اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ ہم خطرات کا مقابلہ کرنے یا اپنی بے عزتی کا بدلہ لینے کے لیے اقدام کریں ۔ کمزور خواہشوں کو قوت بخشنا ، خود سر خواہشوں کو مغلوب کرنا اسی قوت کا کام ہے ۔ مسکویہ اسے قوت سبعیہ (سبع درندے کو کہتے ہیں) اور امام غزالی قرآنی

اصطلاح میں اسے نفس لوامّہ کہتے ہیں - یہ قوت دل کو اپنے آلے کے طور پر استعمال کرتی ہے -

3- قوت شہویہ جملہ بدنی خواہشات کا سرچشمہ ہے - یہ ہمیں کھانے پینے کی چیزوں ، نکاح اور دوسری جسمانی لذتوں کی طرف راغب کرتی ہے - مسکویہ اسے قوت بہیمیہ (حیوانی) اور امام غزالی قرآنی اصطلاح میں اسے نفس امارہ کہتے ہیں - یہ قوت جگر کو اپنے آلے کے طور پر استعمال کرتی ہے -

ان تینوں قوتوں میں سے کوئی بھی قوت زیادہ قوی ہو جائے تو دوسری قوتیں اسی قدر کمزور ہو جاتی ہیں - ان کی قوت و ضعف کا انحصار مزاج ، عادت اور تربیت پر ہے - نفس کی تربیت کے سلسلے میں ہمیں اس کی قوتوں کے ظاہر ہونے کی طبعی ترتیب کا خاص خیال رکھنا چاہیے - انسان میں سب سے پہلے غذا کی خواہش پیدا ہوتی ہے - پھر غصے کی قوت ابھرتی ہے اور سب سے آخر میں فکر وتمیز کی قوت ظاہر ہوتی ہے - اسی طبعی ترتیب کے مطابق ہمیں نفس کی تربیت کی ابتدا قوت شہویہ سے کرنی چاہیے اور علی الترتیب قوت غضبیہ اور قوت فکر و تمیز کی تربیت و اصلاح کی طرف بڑھنا چاہیے -

امام غزالی کے نزدیک نفس انسانی ایک شہر ہے اور قویٰ اس کے خادم - عقل اس شہر کا بادشاہ ہے ، شہوت تیز رفتار گھوڑا اور غصّہ محافظ کتا - مسکویہ نے انسان کو ایک گھڑ سوار سے تشبیہ دی ہے جس کے ہاتھ میں چابک ہو - سوار سے یہاں مراد نفس ناطقہ ہے ، گھوڑے سے نفس شہوی اور چابک سے نفس غضبی -

نفس ایک وحدت ہے :

قرآن کی رو سے نفس امارہ ، نفس لوامہ اور نفس مطمئنہ نفس انسانی

کی اخلاق ترقی کی تین منازل ہیں ۔ یہ تین مختلف نفوس نہیں ، بلکہ ایک ہی نفس کے تین اخلاقی درجات ہیں ۔ اگر نفس کا میلان بدنی خواہشات ، جسمانی لذات اور حسی شہوات کی طرف ہو اور دل کو برائی اور گناہ کی طرف کھینچتا ہو تو اس کی اس کیفیت کا نام نفس امارہ ہے اور یہ تمام اخلاق ردیہ اور شر و فساد کی جڑ ہے ۔ اگر نفس غفلت کے پردے چاک کر کے روشنی حاصل کر لے اور بیدار ہو کر اپنی اصلاح کے لیے خواہشات سے نبرد آزما ہو اور جب کبھی کوئی برائی کر بیٹھے تو فوراً اپنے آپ کو اس حرکت پر ملامت کرے اور توبہ کرے تو اس کی اس کیفیت کا نام نفس لوّامہ ہے ۔ اگر خدا تعالیٰ کے نور سے انسان کا دل اس قدر منور اور اس کا نفس اس قدر روشن و کامل ہو جائے کہ فضائل جمیلہ اس کی عادت و فطرت بن جائیں اور تمام گناہوں اور کثافتوں سے پاک ہو کر وہ عالم قدس کی طرف درجہ بدرجہ ترقی کرتا جائے ، یہاں تک کہ اسے سکون و اطمینان مل جائے تو اس کی اس کیفیت کو نفس مطمئنہ کہتے ہیں ۔

اسی طرح مسکویہ کے یہاں قوت ناطقہ ، قوت غضبیہ اور قوت شہویہ تین مختلف نفوس نہیں بلکہ ایک ہی نفس کی تین قوتیں یا تین اعمال ہیں ۔ ایک ہی نفس تمام عقلی اور حسی تجربات کا حامل ہے ۔ عقلی تجربات کا تعلق نفس کی اپنی ماہیت سے ہے ۔ حسی تجربات کے لیے اسے جسم کے آلے کی ضرورت پڑتی ہے ۔ اگر محسوسات (sensibles) کے ادراک کے لیے نفس ایک قوت استعمال کرتا اور معقولات (intelligibles) کے ادراک کے لیے دوسری قوت ، تو وہ حواس کی غلطیوں کی کبھی تصحیح نہ کر سکتا اور نہ ہی حسی حقائق پر صحیح یا غلط ہونے

کا حکم لگا سکتا - پس ایک ہی نفس تمام محسوسات و معقولات کا ادراک کرتا ہے - وہی ہر دو قسم کے تجربات کا حامل ہے - تمام تجربات کی ترتیب و تنظیم چونکہ ایک ہی نفس کے سپرد ہے اس لیے ہماری زندگی کے مختلف پہلوؤں میں نظم و ربط اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے -

افلاطون کے یہاں عقل ، غضب اور شہوت نفس کی تین قوتیں یا اعمال نہیں بلکہ اس کی ترکیب (structure) کے تین حصے ہیں - مسکویہ کے یہاں یہ تثلیث ہمیں صرف اعمال (functions) کی سطح پر نظر آتی ہے - افلاطون کے یہاں اس کے بر عکس یہ نفس کی ترکیب کا حصہ بن جاتی ہے - غضب اور شہوت کا تعلق جسم سے ہے ، اس لیے نفس کے یہ دونوں حصے فانی ہیں - صرف فکر یا عقل غیر فانی ہے کیونکہ اس کا جسم سے کوئی تعلق نہیں - اس تقسیم سہ گانہ کی وجہ سے نفس کی وحدت افلاطون کی نظروں سے اوجھل ہو گئی - اور بقائے دوام بھی وہ نفس کے صرف ایک حصے کو بخش سکا ، پورے نفس کو نہیں - مسکویہ کے نزدیک نفس ایک غیر منقسم روحانی جوہر ہے - موت اس کا جسم سے رشتہ توڑ دیتی ہے ، اس لیے وہ اس قابل نہیں رہتا کہ جسم کو اپنے آلے کے طور پر استعمال کر سکے - جسم کی ہلاکت کے بعد وہ غضب و شہوت کے اعمال سے سبکدوش ہو جاتا ہے اور اس طرح اس کی الگ ، آزاد اور خالص روحانی زندگی کی ابتدا ہوتی ہے -

افلاطون نے نفس کے تین حصے عقل ، غضب اور شہوت کیے اور ارسطو نے اس پر سخت نکتہ چینی کی لیکن وہ خود نفس انسانی ، نفس حیوانی اور نفس نباتی کی تثلیث کا شکار ہو گیا - فکر و تمیز ، حسی علم اور لذت و الم اور غذا حاصل کرنے اور اگنے اور بڑھنے کے لیے اس نے علی الترتیب نفس انسانی ، نفس حیوانی اور نفس نباتی کے

تین الگ الگ نفس انسان سے منسوب کیے ۔ تاہم ایک حیثیت سے
اس نے افلاطون کی فکر کو آگے بڑھایا اور وہ یہ کہ یہ تینوں نفوس
اس کے نزدیک ایک ہی جنس (genus) کی تین انواع (species) ہیں۔
اس طرح وہ ترکیبی اعتبار سے ان تین نفوس کے اعمال میں وحدت
قائم رکھنے میں ایک طرح کامیاب ہو گیا ۔ تاہم نفس اس کے سامنے
عقلی اور حسی دونوں قسم کے تجربات کی ترتیب و تنظیم کرنے والے
اصول واحد کی حیثیت سے نہ ابھر سکا ، اس لیے کہ خود آگاہی کو اس
نے عقل کی بجائے حواس کی فعالیت(activity) سے منسوب کیا اور
کہا کہ عقل یا نفس انسانی تو ایک ماورائی (transcendent) جوہر
ہے اور اس لیے غیر فانی ہے ۔ باقی رہے نفس حیوانی اور نفس نباتی تو
ان کا تعلق جسم سے ہے اس لئے جسم کے ساتھ یہ بھی فنا ہو جاتے ہیں ۔

تہذیب الاخلاق میں مسکویہ نے عقل ، غضب اور شہوت کی
افلاطونی اصطلاحات کا عام استعمال کیا ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ
شاید وہ بھی افلاطون کی ارواح ثلاثہ پر عقیدہ رکھتا ہے ۔ الفوز الاصغر
میں اس نے اس شبہے کی تردید کر دی ہے ۔ اس کتاب میں وہ
صاف طور پر یہ کہتا ہے کہ جس چیز کے اجزا ہوں اس کا مادی ہونا
ضروری ہے ۔ نفس چونکہ قطعاً غیر مادی ہے اس لیے اسے اجزا میں
تقسیم کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ افلاطون نے نفس کے تین
حصے کیے ۔ مسکویہ نے ان کو نفس کی تین قوتوں یا اعمال میں
تبدیل کر دیا ۔ ان قوتوں یا اعمال کے وصل (union) و فصل
(separation) میں ہمیں کوئی قباحت نظر نہیں آتی ، کیونکہ نفس
کے سلسلے میں ہم ان کے متعلق اس طرح نہیں سوچتے جس طرح کہ
ہم ان کے متعلق جسم کے سلسلے میں سوچتے ہیں ۔ عقل ، غضب و
شہوت ، یہ تینوں اعمال ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن چونکہ یہ

سب ایک ہی نفس کے تین اعمال ہیں ، اس لیے نفس کی وحدت میں اس کے اعمال کی کثرت گم ہو جاتی ہے ۔

سعادت نفس

ابھی تک ہم نفس کی ماہیت اور اسکے اعمال سے بحث کر رہے تھے اب ہم اس کے اخلاق کمال کی طرف رجوع کریں گے ۔ نفس کا کمال کس بات پر منحصر ہے ؟ اس کی سعادت کن فضائل کے حصول پر مبنی ہے ؟ اس کی تربیت اور تادیب کی غرض و غایت کیا ہے ؟ وہ کون سا مقصد اعلیٰ ہے جس کے قریب سے قریب تر پہنچنے کی اسے کوشش کرنی چاہیے ؟

کائنات پر اگر ہم ایک طائرانہ نظر ڈالیں تو یہ بات واضح ہو کر ہمارے سامنے آتی ہے کہ ہر شے کی تخلیق کا کوئی نہ کوئی خاص مقصد ہے ۔ اب اگر اس شے کے اعمال و افعال سے وہ مقصد بطریق احسن پورا ہوتا ہوتو ہم کہیں گے کہ وہ اپنے کمال پر پہنچ گئی ۔ اس نے اپنی ذات کی تکمیل کر لی ۔ مثلاً گھوڑے کے پیدا کرنے کا مقصد یہ ہے کہ وہ چست و چالاک اور تیز رو ہو ۔ اگر اس میں یہ اوصاف پائے جاتے ہیں تو وہ بہترین گھوڑا ہے ، ورنہ گدھے سے بدتر ہے ۔ اسی طرح انسان کو جس غرض سے پیدا کیا گیا ہے اگر اس کے افعال و اعمال سے وہ غرض پوری ہوتی ہو تو وہ انسان کامل ہے ۔ اس نے اپنی انتہائی سعادت حاصل کر لی ۔ اور اگر ان سے وہ غرض نہ پوری ہوتی ہو تو اس کا وجود ناقص ہے ، کامل نہیں ۔ وہ شقی (بد بخت) ہے ، سعید (نیک بخت) نہیں کہ اس نے اس اخلاق فرض کو پورا نہیں کیا جس کے لیے قدرت نے اصل میں اسے پیدا کیا ہے ۔ آئیے اب ہم دیکھیں کہ قدرت نے انسان کو کس غرض سے پیدا کیا ہے ؟ اس کی تخلیق کا کیا مقصد ہے ؟

سلسلۂ ارتقا میں انسان کی امتیازی شان :

موجودات عالم کے ارتقأ پر ہم غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ زندگی کا اثر سب سے پہلے نباتات میں ظاہر ہوا۔ زندگی سے عبارت ہے حرکت۔ جمادات حرکت نہیں کر سکتے۔ ان میں زندگی خوابیدہ حالت میں ہے۔ مرجان یا مونگے میں زندگی کی کچھ رمق پائی جاتی ہے اور یہ جمادات کے ارتقأ کی آخری منزل ہے جس کے بعد نباتات کی دنیا شروع ہوتی ہے۔ نباتی زندگی کو ابتدائی مراحل میر اگنے اور پھیلنے کے لیے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس قسم کی نباتی زندگی جمادات سے صرف اس قدر مختلف ہے کہ اس میں حرکت کی ذرا سی صلاحیت موجود ہے۔ حرکت کی یہ صلاحیت نباتی زندگی کے اعلیٰ تر نمونوں میں اور زیادہ بڑھتی جاتی ہے کیونکہ ان اعلیٰ نمونوں میں نباتی پودا اپنی شاخیں پھیلاتا اور بیج کے ذریعے اپنی نوع کو باقی رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جب ہم ان درختوں تک پہنچتے ہیں جن کے تنے، پتیاں اور پھل ہوتے ہیں تو حرکت کی طاقت کا دائرہ اور وسیع ہو جاتا ہے۔ نباتی زندگی کی ارتقأ کی آخری منزل ہمیں کھجور کے درخت میں نظر آتی ہے جو گویا حیوانی زندگی کی چوکھٹ پر کھڑا ہے۔ کھجور کے درخت میں جنسی فرق صاف نمایاں ہے۔ اس میں نر و مادہ الگ الگ ہوتے ہیں اور مادہ کے بارآور ہونے کے لیے عمل تولید کی ضرورت ہوتی ہے۔ جڑوں وغیرہ کے علاوہ کھجور کے درخت میں ایک ایسی چیز ہوتی ہے جسے جمار کہتے ہیں اور جس کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسی مغز یا سر کی حیوان کے لیے ہے اور جس کی سلامتی پر کھجور کی زندگی کا دار و مدار ہے۔ یہ گویا حیوانی زندگی کا دیباچہ ہے۔

حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم زمین میں جڑوں کی قید سے

آزادی ہے ۔ درخت کی جڑیں زمین میں پیوست ہوتی ہیں لیکن حیوان آزادی سے زمین پر چل پھر سکتے ہیں ، جیسا کہ کیڑے مکوڑوں ، چیونٹیوں اور مکھیوں کی مثال سے ظاہر ہے ۔ نقل مکانی کے بعد شعوری حرکت شروع ہوتی ہے ۔ حیوانیت کی پہلی منزل میں سب سے پہلے لمس (چھونے) اور سب سے آخر میں بصارت (دیکھنے) کی حس پیدا ہوئی ۔ پانچوں حواس رکھنے والے حیوانوں میں بھی مراتب کا فرق ہوتا ہے ۔ بعض حیوانات غبی اور بعض ذکی الحس ہوتے ہیں ۔ ذکی الحسی کا کمال چار پاؤں میں گھوڑے اور طیور میں شاہین میں ظاہر ہوتا ہے جنھیں آسانی سے سدھایا جا سکتا ہے ۔ حواس کے ساتھ ہی قوت شہویہ اور قوت غضبیہ کا ظہور ہوتا ہے ۔ حیوانات لذت پہنچانے والی چیزوں کو تلاش کرنے اور مضرت پہنچانے والی چیزوں سے دور بھاگتے ہیں ۔ قدرت نے انھیں اپنے دفاع کے لیے ہتھیار بھی دئیے ہیں ۔ لومڑی جیسے کمزور چوپایوں کو چھپنے ، بھاگنے ، چالاکی اور حیلے کی فطرت بخشی ہے اور طاقتور حیوانوں کو تیز دانت ، کھر ، پنجے اور سینگ عطا کیے ہیں ۔ بندر (قردۃ) میں حیوانیت بالآخر انسانیت کی سرحد تک پہنچ جاتی ہے کیونکہ ارتقاء کے پیمانے میں اس کا مقام انسان سے صرف ایک درجہ نیچے ہے ۔ بندر کی قوت مشاہدہ اتنی تیز ہوتی ہے کہ وہ کسی قسم کی تربیت کے بغیر انسانوں کی طرح نقل اتار سکتا ہے ۔

انسانیت کی ابتدا وحشیوں سے ہوتی ہے ۔ رفتہ رفتہ قوت فکر و تمیز اور روحانیت بڑھتی ہے اور انسانیت وحشی پن کے دور سے نکل کر تمدنی زندگی اختیار کر لیتی ہے ۔ فکر و تمیز ترقی کرتے کرتے جب خود شناسی کی منزل پر پہنچتی ہے تو اس کی سرحد خدا شناسی سے مل جاتی ہے ۔ یہ فلسفی یا صوفی کا مقام ہے جو ریاضت و مشقت

کر کے حقیقت مطلق تک رسائی حاصل کر لیتا ہے ۔ یہ لوگ فرشتوں کی اقلیم کے قریب ہیں ۔ آخر میں وہ منفرد ہستیاں ظاہر ہوتی ہیں جنھیں ہم پیغمبر کہتے ہیں ۔ یہ الوہیت کی روح کو اپنے اندر جذب کر لیتی ہیں اور اس طرح وجود کا دائرہ مکمل ہو جاتا ہے ۔

ارتقاء کے اس عمل میں ہمیں دو قوانین کار فرما نظر آتے ہیں : ایک قانون تسلسل اور دوسرا قانون شرکت (participation) ۔ قانون تسلسل کی رو سے ہر ادنیٰ ارتقائی منزل کا آخری درجہ اس سے اعلیٰ ارتقائی منزل کے پہلے درجے سے بالکل مل جاتا ہے ۔ مونگا ، کھجور کا درخت اور بندر جو جمادات ، نباتات اور حیوانات کے ارتقاء کے آخری درجات ہیں خود رو گھاس ، رینگنے والے کیڑوں اور وحشی انسانوں کے بالکل قریب پہنچ جاتے ہیں ؛ جو علی الترتیب نباتی ، حیوانی اورانسانی زندگی کے ابتدائی درجات ہیں ۔ فلسفی ، فرشتوں کے درجے کے قریب پہنچ جاتے ہیں ۔ پیغمبر شان الوہیت کو اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں ۔ اس سلسلے وار ترتیب میں کوئی خلاء نہیں ہے اس لیے کسی دو ارتقائی منازل کے درمیان کسی تیسری دنیا کے وجود میں آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔

اصول شرکت کی رو سے ہر شے حیات کے اعمال اس حد تک سر انجام دیتی ہے جس حد تک کہ وہ خدا کے خالص لا محدود عمل حیات میں شریک ہوتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں ہر شے اپنے طریقے ہر اور اپنے ارتقائی درجے کے مطابق خدا کے وجودیاتی (ontological) کمال میں شریک اور حصے دار ہے ۔ خدا کی ماہیت (essence) اور اس کے وجود (existence) میں کوئی فرق نہیں ۔ اس کی ذات اس کی صفات یعنی علم ، محبت ، قدرت ، عدل اور ارادے کے مترادف ہے ۔ باقی تمام موجودات میں ہر شے کے وجود کا تعین اس کی ماہیت

کرتی ہے ۔ جس چیز کی جو ماہیت ہے اسی کے مطابق وہ اپنے وجود یا حیات کے اعمال سر انجام دیتی ہے ۔ خدا ہمیشہ سے اپنی ذات میں مستغرق ہے ۔ فرشتوں کو بھی یہ سعادت ہمیشہ سے حاصل ہے لیکن وہ اس کے لیے خدا کے محتاج ہیں ۔ انسان کو بھی اپنی ذات کا علم ہے لیکن اس کا یہ علم نہ دوامی ہے اور نہ ہی قائم بالذات ۔ صرف خود آگاہی کے لمحات میں اسے اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور اس علم کے لیے بھی وہ خدا کا محتاج ہے ۔ حیوانوں کو اپنی ذات کا شعور ہوتا ہی نہیں ۔ انھیں صرف بیرونی دنیا کا شعور ہوتا ہے ۔ ان کی حیات کے اعمال نقل مکانی ، حسی علم اور غضب و شہوت کی قوتوں تک محدود ہیں ۔ نباتات بیرونی دنیا کے علم سے بھی محروم ہیں ۔ غذا حاصل کرنا ، اگنا بڑھنا اور حفظ نوع ان کے معاملے میں خود آگاہی کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ جمادات حرکت و عمل سے عاری نظر آتے ہیں ، لیکن ان میں بھی ان کے درجے کے مطابق کچھ نہ کچھ حرکت کی قوت ہوتی ہے ، خواہ وہ کتنی ہی خفیف سہی ، جس کی مثال ہمیں مونگے میں ملتی ہے ۔

ارتقاء کے جدید نظریوں سے مقابلہ کیا جائے تو مسکویہ کا یہ خیال کہ بندر انسانی زندگی کا دیباچہ ہے ، اسے چارلس ڈارون (Charles Darwin) کا پیشرو بنا دیتا ہے ۔ اگرچہ مسکویہ نے اخوان الصفا کے زیر اثر ، ارتقاء کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ خالصتاً روحانی اور غایتی ہے جب کہ ڈارون کا نظریہ کلیتاً مادی اور طبعی نوعیت کا ہے ۔ یہی روحانی اور غایتی انداز فکر اسے ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) سے بھی ممتاز کرتا ہے ۔ اسپنسر کے نزدیک ارتقائی عمل مادے کی ترکیب (structure) کے زیادہ سے زیادہ پچیدہ ہونے اور اس کے اعمال (function) میں اعلیٰ سے اعلیٰ فرق کی

جانب بڑھ رہا ہے ۔ اس کے بر عکس مسکویہ کے یہاں یہ مادیت میں
زیادہ سے زیادہ کمی اور روحانیت میں زیادہ سے زیادہ ترقی کی جانب
گامزن ہے ۔ مسکویہ اپنے نظریہ ارتقاء میں دوسرے مفکرین کی نسبت
برگسان (Bergson) کے زیادہ قریب آتا معلوم ہوتا ہے ۔ اس کا
یہ عقیدہ کہ ایک روحانی قوت عمل ارتقاء کی رہنمائی کر رہی ہے
برگسان کے "جوش حیات" (life-force) کے نظریے سے بہت کچھ
ملتا جلتا ہے ۔ لیکن یہ مشابہت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے ، کیونکہ
مسکویہ کے نزدیک ارتقائی عمل خدا کی زیادہ سے زیادہ معرفت کی
جانب بڑھ رہا ہے جب کہ برگسان کو ارتقاء کی کوئی خاص منزل
مقصود نظر نہیں آتی ۔ اس کا "جوش حیات" ایک آزاد تخلیقی قوت ہے
اور اس لیے وہ یہ فرض کرنے پر مجبور ہے کہ ارتقائی عمل کسی ایک
سمت میں نہیں بلکہ مختلف سمتوں میں آگے بڑھ رہا ہے ۔

سلسلہ ارتقاء میں جو چیز انسان کو دیگر موجودات سے ممتاز
کرتی اور اسے اشرف المخلوقات ہونے کا شرف بخشتی ہے ، وہ ہے
قوت فکر و تمیز یا عقل ۔ یہی وہ قوت ہے جو اسے خود شناسی سے
خدا شناسی کی منزل تک لے جاتی اور خدا کی نیابت کا
مستحق بناتی ہے ۔ پس انسان کی تخلیق کا مقصد اس کے سوا کچھ
نہیں کہ وہ اپنے آپ کو حکمت و دانائی کا نمونہ بنائے ۔ اس
کے نفس کی سعادت بھی اسی میں ہے کہ وہ اپنی عقل کو کامل سے
کامل تر بنائے اور عقل کا یہ کمال عمل میں بھی ظاہر اور علم میں
بھی ۔ عقل کے چونکہ دو درجے ہیں ، ایک درجہ عمل کا دوسرا
علم و نظر کا ، اس لیے نفس کی سعادت کے بھی دو درجے ہوگئے: ایک
سعادت اخلاق ، دوسری سعادت قصویٰ ۔ اخلاقی سعادت کے معنی یہ
ہیں کہ انسان عقل ، غضب اور شہوت کی تہذیب و اصلاح کے ذریعے

اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرے ۔ سعادت قصویٰ کا مطلب یہ ہے کہ دین ، سائنس اور فلسفے کے مطالعے کے ذریعے انسان پہلے اپنی ذات کو پہچانے اور پھر خدا کی معرفت حاصل کرے ۔

مسکویہ نے انسان کی سعادت کا تصور اس کی تخلیق کے مقصد سے اخذ کیا ہے ، اس لیے فلسفے کی اصطلاح میں وہ غایتی اخلاق کا علمبردار ہے ۔ اس مقصد کے تعین کے لیے وہ سلسلۂ ارتقاء میں انسان کی امتیازی شان اور حیثیت پر زور دیتا ہے ۔ یہ طرز فکر اسے جدید مفکرین میں گوئیو (Guyau) ، لاس بکس (Lasbax) اور ڈیوئی (Dewey) کا پیشرو بنا دیتا ہے جنھوں نے حیوی منہاج (Genetic method) کے ذریعے تمام اخلاقی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے ۔

سعادت اخلاقی

نفس انسانی تین قوتوں پر مشتمل ہے : قوت ناطقہ ، قوت غضبیہ اور قوت شہویہ ۔ ان قوتوں کی تہذیب و تربیت سے انسان کے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا ہوتے ہیں اور وہ اپنی سعادت کے پہلے درجے یعنی سعادت اخلاقی کو پہنچتا ہے ۔ ان کی تربیت کا اصول یہ ہے کہ ہر نفسی قوت کو ایک خاص حد کے اندر نشو و نما کا پورا موقع دیا جائے ۔ کسی قوت میں اپنے حق سے زائد کا مطالبہ کرنے کی عادت نہ پڑنے پائے ۔ کوئی قوت اتنی خود سر نہ ہونے پائے کہ وہ اپنی حد سے تجاوز کر کے نفس کی دوسری قوتوں کی حق تلفی کرے ۔ یعنی ہر قوت کی تربیت میانہ روی اور اعتدال کے اصول پر کی جائے ۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے : کھاؤ اور پیئو لیکن فضول خرچی مت کرو ۔ اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا اور وہ لوگ جب خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف سے کام لیتے ہیں اور نہ بخل

سے اور ان دونوں کے درمیان ہی معتدل گزران ہے۔

نیکی و ہدایت کا راستہ اعتدال کا راستہ ہے۔ امام غزالی نے "صراط مستقیم" کے یہی معنی بتائے ہیں۔ اعتدال سے تجاوز افراط (زیادتی) کی طرف ہو سکتا ہے یا تفریط (کمی) کی طرف ، اور یہ دونوں ہی برائی اور گمراہی کے راستے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک نیکی دو برائیوں کے درمیان ایک وسط ہے۔ اسی طرح افلاطون کے یہاں توافق اور اعتدال ہی نیکی کا راستہ ہے۔ قرآنی تعلیمات سے اسی مطابقت کی بنا پر مسکویہ نے ان مفکرین کے نظریۂ اخلاق سے کافی فائدہ اٹھایا جس کا اس نے تہذیب الاخلاق میں جگہ جگہ ذکر بھی کیا ہے۔

اجناس فضائل :

اعتدال تمام فضائل یا نیکیوں کا سر چشمہ ہے۔ ہر فضیلت کا تعلق نفس انسانی کی کسی نہ کسی قوت کی حالت اعتدال سے ہے۔ قوت فکر و تمیز جب اعتدال کی مقرر کی ہوئی حد کے اندر رہے، افراط یا تفریط کی طرف مائل نہ ہو، تو اس سے حکمت (wisdom) کی فضیلت پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح قوت غضبیہ میں اعتدال سے شجاعت (courage) اور قوت شہویہ کی میانہ روی سے عفت (temperance) کی فضیلت پیدا ہوتی ہے۔ ان تینوں قوتوں کے باہمی توافق اور ہم آہنگی سے ایک چوتھی فضیلت پیدا ہوتی ہے جس کا نام عدالت (justice) ہے۔ حکمت ، شجاعت ، عفت اور عدالت ، یہ چار بنیادی فضائل ہیں ۔ باقی تمام فضائل ان ہی کی انواع (species) ہیں ، اس لیے ان کو اجناس فضائل کہتے ہیں۔ ان ہی کو حاصل کر کے انسان اپنی اخلاقی سعادت کو پہنچتا ہے۔ دینی حیثیت سے قرآن نے جگہ جگہ ان فضائل کے حصول پر زور دیا

ہے ، لیکن فلسفیانہ حیثیت سے انھیں مربوط و منظم کرنے کا کام مسکویہ نے انجام دیا - وہ پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے ہر فضیلت کو نفس انسانی کی کسی نہ کسی قوت کی میانہ روی سے منسوب کر کے فضائل کا ایک کلی نظام مرتب کیا جس کے لیے بلاشبہ وہ افلاطون کا رہین منت ہے -

اجناس رذائل :

نفس کی کسی قوت کے اعتدال کی حد میں رہ کر اپنا کام کرنے کا نام فضیلت ہے - جب کوئی قوت اپنی حد سے تجاوز کرتی ہے تو وہ افراط یا تفریط کا شکار ہوتی ہے اور یہ دونوں صورتیں برائی کی ہیں - قران نے ہمیں افراط و تفریط دونوں سے منع کیا ہے "اور وہ لوگ جب خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف سے کام لیتے ہیں اور نہ بخل سے اور ان دونوں کے درمیان ہی معتدل گزران ہے"۔ اسراف سے مراد قوت شہویہ کا افراط میں مبتلا ہونا ہے اور بخل سے اس کا تفریط میں مبتلا ہونا - ان کا وسط سخاء ہے جسے اختیار کرنے کی قرآن نے تلقین کی ہے - رذیلت نفس کی کسی قوت کے افراط یا تفریط میں پڑ جانے کا نام ہے - اس اصول کے مطابق حکمت میں افراط سے سفہ (چالبازی) اور تفریط سے بلہ (حماقت) کی رذیلت پیدا ہوتی ہے ۔ شجاعت میں افراط سے تہور (غیر دانشمندانہ اقدام) اور تفریط سے جبن (بزدلی) کی رذیلت پیدا ہوتی ہے - عفت میں افراط سے شرہ (ہوس) اور تفریط سے خمود (بے رغبتی) کی رذیلت پیدا ہوتی ہے - عدالت میں افراط سے جور (ظلم کرنا) اور تفریط سے مہانت (ظلم سہنا) کی رذیلت پیدا ہوتی ہے- فضائل کے چار اجناس کے مقابلے میں اس طرح رذائل کے آٹھ اجناس ہوئے : سفہ و بلہ ، تہور و جبن ، شرہ و خمود ، جور و مہانت . یہ آٹھ بنیادی رذائل ہیں - باقی تمام رذائل ان ہی کی انواع ہیں - دینی

حیثیت سے اسلام نے ہمیں ان تمام رذائل سے روکا ہے لیکن فلسفیانہ
حیثیت سے انھیں ایک منطقی شکل دینے کا سہرا مسکویہ کے سر ہے۔
وہ پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے ہر رذیلت کو نفس کی کسی نہ
کسی قوت کے افراط یا تفریط سے منسوب کر کے رذائل کا ایک کلی
نظام مرتب کیا جس کے لیے وہ یقیناً ارسطو کا رہین منت ہے۔

اوپر کی بحث سے جو بات واضح ہو کر ہمارے سامنے آتی ہے
وہ یہ ہے کہ مسکویہ نے فضائل و رذائل کا ایک ایسا نظام مرتب
کیا جس میں ہر فضیلت اور رذیلت علی الترتیب نفس کی کسی نہ
کسی قوت کے صحیح یا غلط استعمال سے منسلک ہے۔ اور یہی اس
کا وہ کارنامہ ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ پہلا مسلمان
مفکر ہے جس نے اخلاقیات کو عقلی بنیاد پر استوار کیا۔

انواع فضائل :

حکمت ، شجاعت ، عفت اور عدالت ، یہ چار بنیادی فضائل
ہیں - باقی تمام فضائل ان ہی سے ماخوذ ہیں ، اس لیے ہم انھیں
اجناس فضائل کہتے ہیں۔ اب ہم ان فضائل کی اقسام سے بحث
کریں گے جن کی حیثیت اجناس (genera) کے مقابلے میں انواع کی ہے۔

1- انواع حکمت : حکمت سے مراد اشیأ کی ماہیت اور احوال
کا علم حاصل کرنا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں : حکمت نظری اور
حکمت عملی - جن اشیا کی ماہیت اور احوال انسانی ارادے پر منحصر
نہیں ہیں مثلاً مظاہر قدرت وغیرہ ، ان کے متعاق علم کو حکمت
نظری کہتے ہیں - جن اشیاء کی ماہیت اور احوال ہمارے ارادے پر
منحصر ہیں مثلاً نفس کی تہذیب و اصلاح ، گھر یا شہر کا انتظام
وغیرہ ، ان کے متعلق علم کو حکمت عملی کہتے ہیں - حکمت کی
حسب ذیل سات انواع ہیں :

ذکاء ، حسن تعقل ، سرعت فہم ، صفائی ذہن ، سہولت تعلم تذکرہ (یادداشت) اور جودت ذہن -

2- انواع شجاعت : شجاعت ایک ایسی اخلاق صفت ہے جو اپنے مالک کو بزدلی اور کم ہمتی کا شکار نہیں ہونے دیتی اور خوف و خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے ہمت ، حوصلہ ، صبر اور استقلال بخشتی ہے - اس کی حسب ذیل نو اقسام ہیں :

کبر نفس (اولوالعزمی) ، نجدت (حواس مجتمع رکھنا) ، علو ہمت (بلند ہمتی) ثبات (استقلال) ، علم ، صبر ، سکون ، شہامت (دلیری) اور تحمل -

3- انواع عفت : عفت ہواو ہوس اور بے رغبتی کے درمیان ایک وسط ہے - یہ انسان کو خواہشات کی غلامی سے نجات دلاتی اور ان پر اسے حاوی کرتی ہے - ساتھ ہی ساتھ اسے مادی زندگی کی طرف سے غافل بھی نہیں ہونے دیتی - اس کی بارہ انواع ہیں -

حیأ ، دعت (پرہیزگاری) ، صبر ، حریت (آزادی) ، قناعت دماثت (خوش خلقی) ، انتظام ، حسن ہدیٰ ، مسالحت (صلح کاری) وقار ، ورع (تقویٰ) ، سخاء -

سخاوت کی چھ اور انواع ہیں : کرم ، ایثار ، نیل (اعلیٰ قسم کے کام کرنے پر آمادہ رہنا) ، مواسات (غریبوں اور دوستوں کو مال و دولت میں شریک بنانا) ، سماحت (جس چیز کا دینا ضروری نہ ہو وہ دوسروں کو دینا) مسالحت (جس چیز سے پرہیز کرنا ضروری نہ ہو اس سے پرہیز کرنا)

4- انواع عدالت : نفس کے تمام قویٰ جب اعتدال کی حد کے اندر اپنا اپنا کام کریں تو اس توافق اور ہم آہنگی سے عدالت کی فضیلت پیدا ہوتی ہے - اس کی آٹھ انواع ہیں :

صداقت (دوستی) ، الفت ، صلۂ رحم ، مکافات ، حسن شرکت

حسن قضاً (معاملات میں رواداری برتنا) ، تودد (تپاک سے پیش آنا)، عبادت - تہذیب الاخلاق کے بعض نسخوں میں عدالت کی ہمیں تیئس انواع ملتی ہیں - سی - کے - ذوریک (C.k. Zurayk) کی تحقیق کے مطابق پندرہ انواع کا یہ اضافہ کسی نقل نویس نے کیا ہے - مسکویہ نے مندرجہ بالا آٹھ ہی انواع بیان کی ہیں -

محققین جس سلسلے میں پریشان ہیں وہ یہ ہے کہ کیا حکمت شجاعت ، عفت اور عدالت کی یہ انواع مسکویہ کی اپنی اختراع ہیں ؟ یا یہ اس نے اپنے کسی پیشرو مسلمان یا یونانی مفکر سے لی ہیں ؟ ڈونیلڈ سن (Donaldson) ، والزر (Walzer) اور عبدالرحمٰن بدوی نے اس موضوع پر جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی حیثیت ظن و قیاس سے زیادہ نہیں - ڈونیلڈ سن اور والزر کا کہنا ہے کہ اگرچہ فضائل کی ان انواع کا ذکر ہمیں افلاطون اور ارسطو کے یہاں بالکل نہیں ملتا ، تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ مسکویہ نے یہ تمام انواع فضائل رواقیئن (stoics) سے نقل کی ہوں - والزر کی رائے بڑی مبہم ہے - ایک طرف تو وہ یہ کہتا ہے کہ "فضائل کی ایسی ہی ، لیکن تفصیل میں مختلف فہرست" ہمیں رواقیئن کے یہاں ملتی ہے - اور دوسری طرف کہتا ہے کہ مسکویہ کے "فضائل و رذائل کے بالکل متوازی فہرست" ہمیں ان کے یہاں نہیں ملتی "کیونکہ بعد کے یونانی فلسفے میں ہمیں فی الوقت اس کا کوئی سراغ نہیں ملا" - سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسکویہ کے فضائل و رذائل کے بالکل متوازی (parallel) فہرست ہمیں رواقیئن کے یہاں نہیں ملتی تو والزر نے یہ ہنگامہ کیوں کھڑا کیا ہے ؟ بات در اصل یہ ہے کہ اس نے دوسرے مستشرقین کی طرح یہ فرض کر لیا ہے کہ مسلمان مفکرین نے ہر چیز اہل یونان سے لی ہے - اس کا یہ تعصب اس کی

کتاب "یونانی فلسفہ عربی میں ۔ اسلامی فلسفے پر مضامین"
(Greek into Arabic -- Essays on Islamic Philosophy)
کے عنوان ہی سے صاف ظاہر ہے ۔ اس لیے ہم اس کی رائے کو کوئی اہمیت دینے کو تیار نہیں ۔

عبدالرحمٰن بدوی کا خیال ہے کہ مسکویہ نے شاید اس سلسلے میں ابو سلیمان سجستانی سے فائدہ اٹھایا ہو ، جس کے گھر پر بغداد میں بہت سے علماء و فضلاء جمع ہوتے اور علمی بحثوں میں حصہ لیتے تھے ۔ بہر حال مسکویہ سجستانی کے منطق پر درس میں کبھی شریک نہیں ہوا اور توحیدی نے مقاباسات میں ان علمی بحثوں کا جو ذکر کیا ہے اس سے ہمیں اس بات کا کوئی حتمی ثبوت نہیں ملتا کہ مسکویہ نے فضائل کی انواع کی فہرست سجستانی کے حلقے میں بیٹھنے والے فضلاء سے لی ہے ۔ پھر ہمیں یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ سجستانی کی دلچسپی منطق میں تھی نہ کہ اخلاقیات میں ۔

عدالت اور تفضل :

ہر فضیلت نفس کی کسی نہ کسی قوت میں تعدیل کا نتیجہ ہے ۔ تمام فضائل اعتدال کا ثمر ہیں ۔ اس لحاظ سے عدالت فضیلت کی ایک قسم نہیں بلکہ تمام فضائل کی اساس ہے ۔ یہ سب نیکیوں پر حاوی ہے ۔ یہ وحدت سے مشابہت رکھتی ہے اور وحدت سب سے اعلٰی شرف اور بزرگ رتبہ ہے ۔ کائنات کا نظام اسی پر چل رہا ہے ۔

عدالت وحدت کا سایہ ہے ۔ عادل وہ شخص ہے جو اپنے نفس کے قوی میں اعتدال پیدا کرے اور معاشری لین دین میں مساوات کا خیال رکھے ۔ معاملات میں عدالت مساوات کا درجہ رکھتی ہے ۔ یہاں عادل کا کام یہ ہے کہ غیر متناسب میں تناسب اور غیر مساوی

میں مساوات قائم کرے ۔ اور یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے جو وسط کی طبیعت اور فطرت سے واقف ہو کہ مساوات قائم کرنے کے لیے افراط و تفریط دونوں سے بچنا ضروری ہے ۔

حکمت ، شجاعت ، عفت اور عدالت کے بیان میں مسکویہ نے اعتدال کے عقلی اصول کی سختی سے پابندی کی ہے لیکن جب تفضل (benevolence) ، محبت (affection) ، دوستی اور عشق کی باری آتی ہے تو اعتدال کا دامن اس کے ہاتھ سے چھوٹتا نظر آتا ہے۔ کبھی وہ افراط کی طرف مائل نظر آتا ہے اور کبھی تفریط کی طرف اور محبت کے مقابلے میں عدالت کو تو وہ ثانوی درجے پر ڈھکیل دیتا ہے۔ جہاں محبت کی فراوانی ہو، وہاں عدالت کا کیا کام ؟ پہلے ہم تفضل سے بحث کریں گے ۔

۱ - عدالت نیکی کی ایک قسم نہیں بلکہ تمام نیکیوں کی اساس ہے - تفضل (فضل و احسان) چونکہ عدالت میں زیادتی ہے اس لیے اخلاقی حیثیت سے اس کا مذموم اور ناپسندیدہ ہونا ضروری ہوا - ارسطو نے بھی اسے ناقص فضیلت قرار دیا ہے ، گو وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ اس سے خبث و کمینگی نہیں ، محض حماقت ظاہر ہوتی ہے - مسکویہ کو اس میں حماقت کا بھی کوئی پہلو نظر نہیں آتا - اس کے خیال میں تفضل عدالت کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ اس کے مفاد کی حفاظت کرتا ہے ، کیونکہ جائز حق میں وہ صرف اتنے اضافے کی اجازت دیتا ہے جتنا کہ اس میں کمی کے اندیشے کو ختم کرنے کے لیے ضروری ہو - اس قسم کا اضافہ عدالت کے متعلق ایک قسم کی احتیاط ہے اور اخلاقی معاملات میں یہ بات قابل اعتراض نہیں -

۲ - پھر تفضل ہمیشہ جائز حق سے زیادہ کا حکم نہیں دیتا بلکہ کسی معاملے میں اس سے کم کا بھی حکم دیتا ہے - سخاوت کے معاملے میں یقیناً اس کا پلہ زیادتی کی طرف جھکتا ہے ، لیکن عفت کے معاملے میں یہ کمی کی طرف جھکتا ہے - زیادتی اور

کمی کی یہ دونوں صورتیں عدالت کے معاملے میں ایک قسم کی احتیاط ہیں۔ پس تفضل کا اصل مقصد عدالت کی حفاظت کرنا ہے نہ کہ اس کی حد سے تجاوز کرنا۔

۳۔ عدالت کی شرائط کو پورا کیے بغیر تفضل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تفضل اور عدالت دونوں کا استعمال ایک ہی موقعے پر ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنا سارا مال کسی غیر مستحق شخص کو دیدے تو یہ فضل و احسان نہ ہو گا بلکہ مال کو ضائع کرنے کی ایک صورت ہو گی۔ اس کے برعکس اگر ایک مستحق شخص کو اس کا پورا حق دینے کے بعد احتیاطاً کچھ زیادہ دیدے تو یہ فضل و احسان ہو گا۔ پس تفضل کی بنیاد عدالت پر ہے نہ کہ اس کی نفی پر۔

۴۔ عدالت میں اضافہ صرف ان صورتوں میں جائز ہے جن کا تعلق عادل کی اپنی ذات خاص سے ہو۔ اگر کسی حاکم کو دو فریقوں کے درمیان فیصلہ کرنا ہے تو وہ کسی صورت میں بھی عدل و مساوات کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑ سکتا۔ وہ کسی فریق کو اس کے حق سے زیادہ بطور فضل و احسان نہیں دے سکتا، کیونکہ فضل و احسان کا تعلق خود منصف کی ذات سے ہے نہ کہ ان لوگوں کی ذات سے جن کے ساتھ انصاف کیا جائے۔

5۔ تفضل کتنی ہی قابل ستائش فضیلت سہی، عملاً اسے حاصل کرنا ہر شخص کے لیے ممکن نہیں۔ عدالت کی ایک حد مقرر ہے، اس لیے اسے ہر شخص آسانی سے حاصل کر سکتا ہے۔ فضل و کرم کی کوئی انتہا نہیں یہ لامتناہی ہے۔ اس لیے اسے کبھی مکمل طور پر حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے پورا پورا انصاف کرنے کا تو حکم دیا ہے لیکن اسی طور فضل و احسان کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔

محبت :

محبت (affection) انسان کا خاصہ ہے جیسا کہ اس کے نام "انسان" سے ظاہر ہے۔ "انسان" کا لفظ "انس" سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں "ملنا جلنا"۔ یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ اپنے ہمجنسوں سے ملے جلے اور ان کے ساتھ اچھی طرح پیش آئے۔ محبت کی بنیاد اس احساس پر ہے کہ ہم سب ایک ہی نوع کے افراد ہیں۔ اس کا درجہ عدالت سے بلند تر ہے کیونکہ وہ عدالت سے بھی زیادہ وحدت کے قریب ہے جس پر نظام عالم کی اساس استوار ہے۔ عدالت ایک مصنوعی رشتہ ہے جو خوف و طاقت کے ذریعے زبردستی قائم کیا جاتا ہے۔ محبت ایک خود رو (spontaneous) جذبہ ہے جسے اگر پروان چڑھنے کا موقع دیا جائے تو عدالت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ عدالت کا تعلق معاملات سے ہے۔ اگر معاملہ کرنے والوں میں باہم محبت ہو تو وہ خود ہی کوئی کام انصاف کے خلاف نہیں کریں گے۔ جہاں محبت کی فراوانی ہو، وہاں عدالت کا کیا کام ؟

دوستی :

محبت کی دو اقسام ہیں : دوستی اور عشق۔ دوستی، جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے، لذت خیر یا نفع کے اغراض پر مبنی ہوتی ہے۔ جس دوستی کی غرض حصول لذت ہو، وہ بہت جلد پیدا ہوتی اور بہت جلد ہی زائل ہو جاتی ہے کیونکہ لذت خود ایک جلد زائل ہو جانے والی چیز ہے۔ جو دوستی حصول خیر کی خاطر کی جائے، وہ پیدا جلد ہوتی اور زائل دیر میں ہوتی ہے۔ جو دوستی نفع حاصل کرنے کی خاطر کی جائے وہ دیر میں پیدا ہوتی لیکن زائل جلد ہو جاتی ہے۔ بچوں اور بچوں کی سی طبعیت رکھنے والے لوگوں میں دوستی لذت پرستی پر مبنی ہوتی ہے۔ وہ جلد ایک دوسرے

کے دوست بن جاتے ہیں اور جلد ہی ان کی دوستی ختم ہو جاتی ہے۔ بوڑھے لوگوں کی دوستی صرف نفع پر مبنی ہوتی ہے، اس لیے جب تک نفع کی توقع رہتی ہے، دوستی قائم رہتی ہے ورنہ زائل ہو جاتی ہے۔ نیک لوگ صرف حصول خیر کے لیے دوستی کرتے ہیں اور خیر چونکہ ایک لازوال نعمت ہے، اس لیے ان کی دوستی بھی کبھی زائل نہیں ہوتی۔

محبت کے مقابلے میں دوستی کا دائرہ محدود ہے۔ محبت کے رشتے میں بہت سے لوگ منسلک ہو سکتے ہیں۔ اس کے دامن میں تمام نوع انسانی سما سکتی ہے۔ لیکن دوستی صرف چند لوگوں تک محدود ہوتی ہے۔ دوستی کے کچھ مخصوص اغراض ہوتے ہیں اور جو لوگ ان اغراض کو پورا کریں ان ہی کے درمیان دوستی ہو سکتی ہے۔ محبت کا دائرہ جتنا وسیع ہے، دوستی کا دائرہ اتنا ہی محدود ہے۔ محبت اور دوستی کا یہ فرق ہمیں ارسطو کے یہاں نہیں ملتا۔

عشق:

دوستی سے زیادہ محدود دائرہ عشق (love) کا ہے۔ عشق صرف دو شخصوں کے درمیان ہو سکتا ہے۔ یہ لذت حاصل کرنے کی شدید خواہش پر مبنی ہوتا ہے یا حصول خیر کے والہانہ شوق پر، اور اس لیے اس کی نوعیت یا تو حیوانی ہوتی ہے یا روحانی۔ فائدے اور نفع کا عشق کی دنیا میں گزر نہیں۔

روحانی عشق کے متعلق، جس کی پرورش خیر کی آغوش میں ہوتی ہے، مسکویہ کے خیالات بڑے دلچسپ اور فکر انگیز ہیں۔ اس کی مختلف اقسام کی اس نے سلسلہ وار درجہ بندی کی ہے جس میں بندے کا خدا سے عشق پہلے درجے پر آتا ہے اور اولاد کا والدین سے عشق آخری درجے پر۔ شاگرد کا استاد سے عشق ان دونوں میں

درمیانی حیثیت رکھتا ہے۔ بندے کا خدا سے عشق کا رتبہ سب سے اعلیٰ اور بلند ہے لیکن صرف چند برگزیدہ ہستیاں ہی اس رتبے پر پہنچتی ہیں اس کے بعد اصل میں تو اولاد کی والدین سے محبت کا نمبر آتا ہے لیکن مسکویہ اسے شاگرد سے استاد کی محبت سے کمتر درجہ دیتا ہے۔ والدین جسم کی پرورش کرتے ہیں، استاد روح کو پروان چڑھاتا ہے اور چونکہ روح کا مرتبہ جسم سے بلند تر ہے، اس لیے اس کی تربیت کرنے والا بھی جسم کی پرورش کرنے والے سے زیادہ عزت و احترام کا مستحق ہے۔ استاد شاگرد کا "روحانی باپ" ہے۔ وہ اس کے لیے "انسانی روپ میں خدا کی" حیثیت رکھتا ہے۔ شاگرد اور استاد کے اس روحانی رشتے کا سراغ ہمیں یونانی مفکرین کے یہاں کہیں نہیں ملتا، گو بقول والزر استاد کو "باپ" اور شاگرد کو "بچہ" کہنے کی رسم بعد کے نو افلاطونی (Neoplatonic) مفکرین کے یہاں عام تھی۔

طب روحانی

فضائل اخلاق کے بعد مسکویہ نے رذائل اخلاق کے علاج اور ان کے طریقہٴ اصلاح پر بحث کی ہے۔ اطبا کسی جسمانی مرض کا علاج کرنے سے پہلے مرض کی تشخیص کرتے ہیں۔ پھر اس کا سبب دریافت کرتے اور آخر میں اس سبب کی ضد سے اس کا علاج کرتے ہیں۔ اس کی ابتدا پرہیز اور لطیف دواؤں سے کرتے ہیں۔ بعض امراض میں تلخ دوائیں دیتے ہیں اور بعض صورتوں میں چیر پھاڑ کی بھی نوبت آتی ہے۔ اخلاقی امراض یا رذائل کی اصلاح کا بھی یہی طریقہ ہے۔

انسان، روح (نفس) اور جسم کا ایک امتزاج ہے، اس لیے ایک کے مرض کا اثر دوسرے پر پڑنا لازمی ہے۔ دل اور دماغ کی اکثر بیماریاں ذہنی صحت پر برا اثر ڈالتی ہیں۔ انسان کو بدمزاج، چڑچڑا اور

بد خلق بنا دیتی ہیں ۔ بعض صورتوں میں وہ حافظہ بھی کھو بیٹھتا ہے ۔ اسی طرح روحانی یا نفسی امراض کا اثر بھی جسم پر پڑتا ہے ۔ غصے اور خوف میں انسان کانپنے لگتا ہے ۔ اس کے چہرے کا رنگ کبھی زرد کبھی سرخ ہو جاتا ہے اور اسی طرح کی دوسری تبدیلیاں اس کے جسم میں ظاہر ہوتی ہیں ۔ اب جو شخص نفسی امراض کا علاج کرنا چاہتا ہے اسے سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ مرض کا اصلی سبب کیا ہے ؟ اگر مرض کا سبب روح یا نفس سے پیدا ہوا ہے مثلاً انسان نے بری چیزوں کے متعلق سوچا ہے ،اس لیے اس کے دل میں برے جذبات پیدا ہوگئے ہیں ، تو اسے روحانی طبیب کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اگر اس کا سبب جسمانی ہے ، مثلاً کسی شخص میں بزدلی اس لیے پیدا ہوئی ہے کہ اس کے دل میں حرارت کم ہے ، تو اسے جسمانی طبیب کی طرف رجوع کرنا چاہیے ۔

حفظان صحت :

طب کے دو حصے ہیں : ایک حصے میں حفظان صحت کے اصولوں سے بحث ہوتی ہے اور دوسرے میں زائل شدہ صحت کو بحال کرنے کے طریقوں سے ۔ طب روحانی بھی ان ہی دو حصوں پر مشتمل ہے ۔ حفظان صحت کے حصے میں یہ بتایا جاتا ہے کہ فضائل اخلاق کی کس طرح حفاظت کی جائے ؟ بحالی صحت کا حصہ یہ بتاتا ہے کہ رذائل اخلاق کا علاج کس طرح کیا جائے ۔ پہلے ہم روحانی صحت کے حفاظت کے طریقوں سے بحث کریں گے ۔

۱ ۔ صحبت کا اثر مسلم ہے ۔ اس لیے فضائل کی حفاظت کے لیے ضروری ہے کہ ہمیشہ نیک لوگوں کی صحبت اختیار کی جائے اور برے لوگوں کی صحبت سے احتراز کیا جائے ۔

۲- شریر اور برے لوگوں کی روایت اور قصے کہانیوں پر دھیان نہیں دینا چاہیے - فحش اشعار ، عریاں ادب اور برائی پر ابھارنے والی موسیقی سے پرہیز کرنا چاہیے -

۳- نیک لوگوں کی صحبت اختیار کرنے میں اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ ان کے مزاج میں لطافت ، مزاح ، ظرافت اور خوش طبعی کوٹ کوٹ کر بھری ہو تاکہ ترشروئی ، تند خوئی اور بدخلقی طبیعت میں داخل نہ ہونے پائے -

۴- پُر خوری ، زرق برق لباس اور جسی اختلاط میں زیادتی سے اپنے آپ کو روکنا چاہیے کہ ان چیزوں میں زیادہ مشغولیت سے نیکی کی طرف نفس کی رغبت کم ہو جاتی ہے -

۵- جس طرح ورزش اور سیر و تفریح جسمانی صحت کے لیے ضروری ہے ، اسی طرح روحانی صحت کے لیے ضروری ہے کہ نفس کے قویٰ کو ان سے متعلقہ فضائل کی مشق میں مصروف رکھا جائے اور عقل نظری کو فلسفے اور اخلاقیات کے مطالعے میں لگایا جائے -

۶- اگر کسی شخص کو کبھی کچھ شہوانی لذتیں حاصل ہوئی ہوں تو ان کو یاد کر کے ان سے لطف اندوز نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اس سے قوت شہوانیہ کو تحریک ہو گی اور تحریک سے شوق پیدا ہو گا جو اعمال شہوانیہ کا موجب ہو گا -

۷- انسان کو ہمیشہ اپنے اعمال و افعال کا جائزہ لیتے رہنا چاہیے - اس سے بہت سے ایسے افعال صادر ہوتے ہیں جن کی عقل اجازت نہیں دیتی - اس قسم کے افعال جب اس کے علم میں آئیں تو اسے اپنے آپ کو سرزنش کرنی چاہیے اور چھوٹی سے چھوٹی برائی کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ یہی بڑی برائیوں کا سبب بن جاتی ہے -

۸ - انسان کو اپنے علم کے متعلق کسی غلط فہمی کا شکار نہیں ہونا چاہیے ، بالخصوص اس پر فخر کرنے سے باز رہنا چاہیے کہ اس سے مزید علم حاصل کرنے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے - علم کی کوئی انتہا نہیں ہے - بقول خواجہ حسن بصری ہر عالم پر ایک عالم ہے - انسان کتناہی علم کیوں نہ حاصل کر لے ، اس کا علم کبھی حرف آخر نہیں ہو سکتا ، اس لیے اسے ہمیشہ علم کی جستجو میں رہنا چاہیے -

۹- انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی برائیوں کا پتہ لگاتا رہے - جالینوس کے نزدیک مناسب یہ ہے کہ ہر شخص ایک ایسا دوست تلاش کرے جو اسے اس کی برائیوں کی اطلاع دیتا رہے اور جب کوئی برائی اس کے علم میں لائی جائے تو اس کی اصلاح میں مصروف ہو جائے - مسکویہ کے خیال میں ایسا دوست ملنا مشکل ہے ، البتہ دشمن ، جیسا کہ جالینوس نے کہا ہے ، یہ فرض بہتر طریقے سے انجام دے سکتا ہے - دوست عیوب کو چھپائے گا ، دشمن کو ان کے ظاہر کرنے میں کوئی باک نہ ہو گا - کندی کے نزدیک زیادہ بہتر یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اپنے احباب کی ذات کا آئینہ بنائے اور جو برائیاں اس آئینے میں اسے نظر آئیں ، سمجھنا چاہیے کہ یہ اس میں بھی ہیں یا کم از کم اس میں پیدا ہو سکتی ہیں - اس طرح تمام برائیاں اس کے سامنے آجائیں گی اور وہ اپنے آپ کو ان سے محفوظ رکھنے کے لیے کمر بستہ ہو جائے گا -

یہ تو تھے حفظان صحت کے اصول ، وہ احتیاطی تدابیر جن پر اگر عمل کیا جائے تو رذائل اخلاق پیدا ہی نہیں ہوتے اور نفس کی صحت برقرار رہتی ہے - لیکن جب نفس اخلاقی امراض کا شکار ہو جائے تو ہمیں کیا کرنا چاہیے ؟ اس کی زائل شدہ صحت کو

کیسے بحال کرنا چاہیے ؟ اس کا تعلق طب روحانی کے دوسرے حصے سے ہے جو اخلاقی برائیوں کے علاج اور نفس کی صحت کو بحال کرنے کے طریقے سے بحث کرتا ہے ۔ اب ہم اسی کی طرف رجوع کریں گے ۔

بحالی صحت :

کسی نفسی مرض کے علاج کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس مرض کا تعلق نفس کی کس قوت سے ہے ؟ قوت ناطقہ سے یا قوت غضبیہ سے یا قوت شہویہ سے ۔ اور یہ کہ یہ مرض ان قوتوں میں سے کسی قوت میں افراط سے پیدا ہوا ہے یا تفریط سے ۔ اس کے بعد اس کے علاج کی طرف رجوع کرنا چاہیے ۔ طب میں علاج کے چار طریقے رائج ہیں : پہلا طریقہ غذا کا ہے ، دوسرا دوا کا ، تیسرا زہر دینے کا ، چوتھا داغنے یا قطع کرنے کا ۔ روحانی طبیب کو بھی اسی طرح رفتہ رفتہ علاج میں آگے بڑھنا چاہیے ۔ علاج کی ابتدا اسے اچھے اعمال کی مشق سے کرنی چاہیے ۔ اس کے بعد علانیہ لعنت ملامت کی باری آتی ہے ۔ پھر جس برائی کا ازالہ کرنا ہے ، اس کی ضد کا عمداً ارتکاب کرنا چاہیے ۔ آخر میں باغی نفسی قوت کو دبانے اور اسے بیکار کرنے کے لیے اس پر ہر طرح کی سختی کرنی چاہیے ۔

خدا سے قرب طب روحانی کا علاجی اصول ہے :

قرآن کی رو سے رذیلت دل ، روح یا نفس کی ایک بیماری ہے جو خدا سے دوری کے باعث پیدا ہوتی ہے ۔ خدا تعالیٰ تمام فضائل کا حامل ہے ۔ وہی تمام نیکیوں کا سرچشمہ ہے ۔ جو شخص خدا سے قریب ہو گا وہ نیکیوں کے سرچشمے کے قریب ہو گا اور اس لیے روحانی طور پر صحت مند اور تندرست ہو گا ۔ جو شخص خدا سے دور ہو گا وہ نیکیوں کے سر چشمے سے دور ہو گا اور اس لیے روحانی

طور پر مریض اور بیمار ہو گا۔ اس سے برائیاں سرزد ہونگی۔ وہ افراط و تفریط کا شکار ہو گا کیونکہ نفس میں اعتدال پیدا کرنے والی طاقت، روحانی صحت کو برقرار رکھنے والے اصول سے وہ دور ہو گیا ہے۔ یہ دوری جب جدائی کی صورت اختیار کر لے تو مریض لا علاج ہو جاتا ہے۔ خدا سے دوری نفس کو برائیوں میں مبتلا کرتی ہے کیونکہ وہ اچھے اور برے، صحیح اور غلط میں تمیز کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ اس سے قربت نفس میں اعتدال پیدا کرتی ہے اور اگر یہ کسی طرح زائل ہو جائے تو اسے بحال کرنے میں مدد دیتی ہے یہاں تک کہ وہ پھر خیر کو شر اور صائب کو غیر صائب پر ترجیح دینے کے قابل ہو جاتا ہے۔

اس لحاظ سے روحانی طبیب کا فرض یہ ہے کہ وہ مریض کو خدا سے قریب سے قریب تر ہونے کا شوق دلائے۔ اسی شوق کی نشو و نما پر اس کا علاج منحصر ہے۔ یہی وہ اصول ہے جو ایک طرف نفس کی صحت کو قائم رکھتا ہے اور دوسری طرف اسے بحال کرنے میں مدد دیتا ہے، اگر وہ کسی وجہ سے زائل ہو جائے۔ مریض کو خدا سے قریب لانے کا صرف ایک طریقہ ہے کہ اسے عقل کی اطاعت پر مجبور کیا جائے۔ رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: "خدا تعالیٰ نے سب سے پہلے جس چیز کی تخلیق کی وہ عقل ہے"۔ سلسلۂ تخلیق میں عقل چونکہ سب سے زیادہ خدا کے قریب ہے اس لیے جو شخص خدا کے قریب آنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عقل سے اپنا رشتہ استوار کرے اور اپنی تمام خواہشات کو اس کا مطیع بنائے، جن کی خود سری کی وجہ سے اس کی صحت میں خلل واقع ہوا ہے اور وہ خدا سے دور سے دور ہوتا چلا گیا ہے۔ خدا کا قرب عقل کے قرب سے حاصل ہوتا ہے اس لیے مسکویہ نے

نفسی امراض کے علاج میں یہی اصول استعمال کیا ہے ۔ وہ مریض کی قوت فکر کو ابھارتا ، اسے عقل کی عظمت اور اہمیت کا احساس دلاتا اور اس میں برائی کے خلاف عقل ہونے کا شعور پیدا کرتا ہے ، یہاں تک کہ برائی کی نامعقولیت اس پر پوری طرح واضح ہو جاتی ہے اور وہ اسے چھوڑنے کا تہیہ کر لیتا ہے ۔ قوت فکر و تمیز جب ایک مرتبہ بیدار ہو جائے تو نفس خود بخود اعتدال کی راہ پر چلنے لگتا ہے اور بے اعتدالی سے پیدا ہونے والی بیماریوں سے اسے نجات مل جاتی ہے ۔

نفسی امراض کی تین اقسام ہیں : امراض عقل ، امراض غضب اور امراض شہوت ۔ نفس کی کوئی قوت جب اعتدال کی حد سے تجاوز کرتی ہے تو وہ افراط کا شکار ہوتی ہے یا تفریط کا ۔ یہی افراط و تفریط اسباب ہیں جملہ اخلاق امراض کے ۔ انسان کی روحانی صحت کا دار و مدار حکمت ، شجاعت ، عفت اور عدالت کے چار فضائل پر ہے ۔ ان میں افراط و تفریط سے آٹھ بیماریاں رونما ہوتی ہیں : چالبازی اور حماقت ، غیر دانشمندانہ اقدام اور بزدلی ، افراط شہوت اور عدم شہوت اور ظلم کرنا اور ظلم سہنا ۔

رذائل کے سلسلے میں مسکویہ نے صرف آٹھ نفسی بیماریوں کا ذکر کیا ہے لیکن علاج کے باب میں وہ خوف و حزن کو بھی اس فہرست میں شامل کر لیتا ہے جن کا تعلق نہ نفس کی کسی قوت میں افراط سے ہے اور نہ ہی تفریط سے ۔ شاید اسے اس بات کا احساس تھا کہ کمیت (quantity) کے اعتبار سے صرف افراط یا تفریط ہی اعتدال سے انحراف کا باعث نہیں ہوتی بلکہ کیفیت ((quality) کا تبدیل ہو جانا بھی انحراف کی ایک صورت ہے ۔ تاہم اس نے اس خیال کو آگے نہیں بڑھایا ۔ نصیر الدین طوسی (م - ۱۲۷۴ء) پہلا

مفکر ہے جس نے واشگاف الفاظ میں کہا کہ اعتدال سے انحراف
صرف کمیت ہی کے اعتبار سے نہیں بلکہ کیفیت کے اعتبار سے بھی ہوتا
ہے اور انحراف کی اس نئی قسم کا نام اس نے ردأت (ردی ہو جانا)
رکھا ۔ اس لحاظ سے اخلاق امراض کے اسباب تین ہوئے : نفس کی
کسی قوت میں افراط ، تفریط یا ردأت ۔ خوف قوت غضبیہ کی ردأت
کا نتیجہ ہے اور حزن قوت شہوی کی ردأت کا ۔ یہاں ہم صرف
خوف کے علاج سے بحث کریں گے ۔

خوف کا علاج :

خوف ہمیشہ کسی ایسی بات کے خیال یا توقع سے پیدا ہوتا
ہے جو ہمیں نا پسند ہو لیکن جسے واقع ہونے سے ہم روک نہ
سکتے ہوں ۔ اس بات کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے اور اس کا واقع
ہونا ناگزیر ہوتا ہے یا ممکن ۔ ممکن ہونے کی صورت میں اس کا
سبب یا تو خود ہمارا عمل ہوتا ہے یا دوسرے لوگوں کا عمل ۔
بہر حال اس کی وجہ کچھ بھی ہو ، انسان کو یہ ہرگز زیب نہیں
دیتا کہ وہ ایسی بات کی حتمی طور سے توقع کر کے اپنے لیے ڈرنے
کا سامان پیدا کرے ۔

جس بات کا پیش آنا ناگزیر ہو اسے واقع ہونے سے ہم روک
نہیں سکتے ۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ اس کے ناگزیر ہونے کو
تسلیم کر لیا جائے اور ڈرنے کی بجائے اس کا سامنا کرنے کے لیے
ذہنی طور پر اپنے آپ کو تیار کیا جائے ۔ ڈرنے سے تو مصیبت وقت
سے پہلے آجاتی ہے ۔ اعصاب مفلوج ہو جاتے ہیں ، حوصلہ پست ہو
جاتا ہے اور انسان ان کاموں کی طرف بھی توجہ نہیں دے سکتا جن
کی تکمیل پر اس کی دینی اور دنیوی فلاح کا انحصار ہے ۔

جس بات کا پیش آنا ممکن ہو اور اس کا واقع ہونا کسی

دوسرے شخص کے عمل پر منحصر ہو تو ممکن کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے واقع ہونے یا نہ ہونے کے امکانات برابر ہیں - اس لیے یہ فرض کر لینا کہ اس کا پیش آنا یقینی ہے ، عقل کے سرا سر منافی ہے۔ اگر ایسی بات کا پیش آنا ہمارے اپنے عمل پر منحصر ہو تو ہمیں چاہیے کہ ہم ایسے کام کرنے سے احتراز کریں جن کے نتائج نا خوشگوار ہوں اور خوف و ڈر کا باعث بنیں - اس سے بڑھ کر کیا حماقت ہو سکتی ہے کہ ہم عمداً ایسے کام کریں اور پھر ان کے خوفناک نتائج سے ڈریں -

پس خوف کا باعث یا تو یہ امر ہوتا ہے کہ ہم کسی بات کے ناگزیر ہونے کو تسلیم نہیں کرتے اور اس لیے اس کا سامنا کرنے سے ڈرتے ہیں - یا کسی ایسی بات کو ، جس کا پیش آنا ممکن ہو ، ہم ناگزیر فرض کر لیتے ہیں ۔ یا کسی ممکن بات کو ہم نا ممکن سمجھ لیتے ہیں اور اس بنا پر اپنے اوپر نا امیدی کی ایک کیفیت طاری کر لیتے ہیں - ان میں سے کوئی بھی وجہ ایسی نہیں ہے جس سے خوف کا حق بجانب ہونا ثابت ہو اور اگر خوف کا کوئی عقلی جواز نہیں ہے ' تو ظاہر ہے کہ ہر عقلمند شخص پر اس سے احتراز کرنا واجب ہے۔

موت کے خوف کا علاج :

سب سے زیادہ عام اور شدید خوف موت کا خوف ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں - اکثر لوگ موت سے اس لیے ڈرتے ہیں کہ وہ اس کی ماہیت سے واقف نہیں ہوتے - یا وہ اس دنیا میں اپنی روح کے مسکن کے متعلق شبہے میں ہوتے ہیں - یا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ موت ایک تکلیف دہ تجربہ ہے - یا وہ آخرت میں سزا سے ڈرتے ہیں۔ یا انہیں اہل و عیال کے چھوٹنے کا افسوس ہوتا ہے - یا انہیں اس بات کا غم ہوتا ہے کہ دنیا کی چہل پہل تو یونہی رہے گی لیکن

وہ خود اس سے لطف اندوز ہونے کے لیے دنیا میں نہ ہونگے ۔ ان میں سے کوئی وجہ عقل کی میزان پر پوری نہیں اترتی ۔ موت کا خوف دراصل ہماری جہالت پر مبنی ہے اور جہل کا علاج علم ہے ۔

1 ۔ موت کی حقیقت کو لیجیے ۔ اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ روح کا جسم سے رشتہ توڑ دیتی ہے جس کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے اور روح اسے اپنے آلے کے طور پر استعمال کرنے کے قابل نہیں رہتی ۔ لیکن خود روح میں اس سے کوئی فساد نہیں پیدا ہوتا اور نہ ہی اس سے اسے کوئی گزند پہنچتا ہے ۔ وہ ایک ایسا بسیط (simple) جوہر ہے جس کی قسمت میں فنا و ہلاکت نہیں لکھی ہے ۔ وہ غیر فانی ہے ۔ چونکہ روح غیر فانی ہے اور انسان کی اصل ماہیت اس کی روح ہے نہ کہ جسم ، اس لیے موت سے ڈرنا عقل و فکر کے منافی ہے ۔

2 ۔ زندگی کو موت سے مفر نہیں ۔ جو شے پیدا ہوتی ہے ، وہ ایک دن فنا بھی ضرور ہو گی ۔ موت زندگی کی قسمت ہے اور روح کے لیے ایک جانفزا مژدہ ۔ یہ روح کو جسم کی قید سے آزاد کر دیتی ہے اور اس طرح اسے اس بات کا موقع دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات کو جانے اور اپنے خالق کو پہچانے ، جس سے بڑھ کر انسان کے لیے اور کوئی سعادت نہیں ہو سکتی ۔ پس موت سے ڈرنا اپنی ذات کے کمال پر پہنچنے سے ڈرنا ہے جو سراسر عقل کے منافی ہے ۔

3 ۔ موت کے تکلیف دہ ہونے کا خیال لغو اور بے بنیاد ہے ۔ تکلیف کا احساس روح کے جسم سے تعلق پر مبنی ہے اور موت اس تعلق کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتی ہے ۔ تعلق ٹوٹنے کی اس رسم میں کوئی تکلیف محسوس نہیں ہوتی ، کیونکہ جس چیز پر تکلیف کا اثر ہوتا ہے وہ پہلے ہی دنیا سے رخصت ہو جاتی ہے ۔

4۔ آخرت میں سزا کا خوف دراصل موت کا نہیں بلکہ گناہوں کی پاداش کا خوف ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ ہم برے کاموں سے اپنے آپ کو روکیں۔ گناہ سے احتراز کریں۔ اس سے بڑھ کر حماقت کیا ہوگی کہ ہم عمداً گناہ کریں اور پھر اس کے خوفناک نتائج کے متعلق سوچ کر اپنی زندگی اجیرن کریں۔

5۔ مال ودولت اور اہل و عیال کے چھوٹنے کا افسوس قبل از وقت مرگ واویلا کے سوا کچھ نہیں۔ موت امر ربی ہے۔ جب آئے گی تب آئیگی۔ ہم یہ عرصہ ہنسی خوشی اپنے اہل و عیال میں کیوں نہ گزاریں؟ اور پہلے سے ان کے چھوٹنے کے غم میں اپنے آپ کو ہلکان کیوں کریں؟

6۔ رہ گئی یہ تشویش کہ مرنے کے بعد ہماری روح کہاں جائے گی؟ اس کا مسکن کہاں ہوگا؟ دین نے ان تمام باتوں کا مفصل جواب دیا ہے۔ ہمیں چاہیے کہ اپنی اس تشویش کو دور کرنے کے لیے اس کا مطالعہ کریں، نہ یہ کہ اس سے غفلت برتیں اور بلا وجہ اپنے آپ کو خوف و تشویش میں مبتلا کریں۔

7۔ دائمی زندگی کی خواہش لغو ہے، کیونکہ اگر ہمیشگی کی زندگی ممکن ہوتی تو آج روئے زمین پر تل دھرنے کو جگہ نہ ہوتی اور اگر ہمارے اسلاف نہ مرتے تو دنیا سے لطف اندوز ہونے کی ہماری باری کبھی نہ آتی۔

8۔ ہمیشگی کی زندگی کی طرح طویل زندگی کی خواہش بھی لغو و فضول ہے۔ جو شخص طویل عمر چاہتا ہے وہ بڑھاپے کی تمنا کرتا ہے اور بڑھاپا کوئی ایسی چیز نہیں جس کی کوئی صاحب عقل تمنا کرے۔ جب آنکھوں سے نظر کچھ نہ آئے، ہاضمہ خراب ہو جائے، ہاتھ پاؤں جواب دے جائیں اور حرارت عزیزی میں زوال

آجائے تو زندہ رہنے کا کیا لطف ؟

سعادت قصویٰ

حکمت ، شجاعت ، عفت ، تفضل ، محبت ، دوستی اور عشق کے فضائل جب انسان کو حاصل ہو جائیں ، اور عقل کی اطاعت کے ذریعے وہ خدا سے قرب حاصل کر کے جملہ نفسی امراض سے محفوظ ہو جائے تو سمجھو کہ وہ اپنی سعادت اخلاق کو پہنچ گیا جو عقل عملی کے کمال کی انتہا ہے ۔ لیکن یہ کمال مقصود بالذات نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے سعادت قصویٰ تک پہنچنے کا ، جس سے ہماری مراد ہے عقل نظری کا وہ کمال جو اسے خدا کی معرفت کا شرف بخشتا ہے ۔ سعادت قصویٰ ہی سعادت تامہ ہے جو جملہ علوم نقلی و عقلی کے مطالعے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ۔ ترتیب السعادات میں مسکویہ نے اس سے بحث کی ہے ۔

عقل کے دو کام ہیں : خواہش اور غصے کی قوتوں کی تہذیب و اصلاح کرنا اور غور و فکر کی صلاحیت کی اس طرح نشو و نما کرنا کہ مجرد تصورات (abstract ideas) کا ادراک کرنا اس کے لیے آسان ہو جائے ۔ پہلے کام کا تعلق عمل و مشق سے ہے ، دوسرے کا علم و نظر سے ۔ ان ہی کاموں کی بنا پر ارسطو نے عقل کے دو حصے کر دیے ۔ ایک کا نام عقل عملی رکھا اور دوسرے کا عقل نظری ۔ آئیے اب ہم دیکھیں کہ مسکویہ نے ان دونوں عقول کی تربیت اور نشو و نما کے لیے کیا نصاب تعلیم مقرر کیا ہے ؟

طبعی ترتیب میں عقل عملی کا ظہور عقل نظری سے پہلے ہوتا ہے ، اس لیے تعلیم کی ابتدا بھی ہمیں عقل عملی ہی سے کرنی چاہیے ۔ اس کی تربیت کے لیے مسکویہ نے جو نصاب تجویز کیا ہے اس میں سر فہرست

قرآن ، حدیث اور ان سے متعلقہ علوم آتے ہیں ۔ یعنی تعلیم کی اساس
دین پر استوار ہونی چاہیے ۔ اس کے بعد ان فلسفیانہ علوم کی باری
آتی ہے جن کا تعلق عمل سے ہے یعنی اخلاقیات ، معاشیات اور
سیاسیات ۔ حکمت عملی کے ان تینوں اجزاء پر عبور حاصل کرنے کے
بعد عقل عملی کی تربیت مکمل ہو جاتی ہے ۔

عقل عملی کی تربیت کے بعد عقل نظری کی تربیت پر توجہ
دینی چاہیے ۔ اس کی تربیت کے نصاب میں منطق ، حساب اور
اقلیدس کے تجریدی علوم سرفہرست آتے ہیں ۔ ان کے بعد طبیعیات ،
نباتیات ، حیوانیات اور نفسیات کے طبعی علوم کی باری آتی ہے ۔ سب
سے آخر میں ما بعدالطبیعیات کا مطالعہ کرنا چاہیے جسے الٰہیات بھی
کہتے ہیں ۔

عقل عملی اور عقل نظری کی اس طرح تربیت کے بعد نفس پر
روحانیت کے دروازے کھل جاتے ہیں اور اسے اپنی عملی صلاحیتوں
کے کمال کے اعتبار سے خدا کی ذات کا وجدان ہوتا ہے ۔ اخلاق
جد و جہد کا منشاء صرف یہی نہیں ہے کہ انسان اپنے اندر اخلاق
الٰہیہ پیدا کرے ، صفات کے اعتبار سے وہ اپنے آپ کو خدا جیسا
بنالے ، بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ اس کی ذات کا عرفان حاصل کرے ،
کشف و وجدان کی سعادت بھی اسے نصیب ہو

اخلاقیات اور رہبانیت

انسان ایک مل جل کر رہنے والا حیوان ہے ۔ وہ تنہا زندگی
بسر نہیں کر سکتا ۔ وہ طبعاً اور ضرورتاً دوسروں کا محتاج ہے ۔ وہ
ایک خاندان میں پیدا ہوتا ہے ۔ سکول ، کالج اور یونیورسٹی میں
پڑھتا ہے ۔ کسی دفتر میں کام کرتا ہے ۔ کسی محلے میں رہتا ہے ۔
کسی قوم کا فرد ہے ۔ کسی ریاست کا شہری ہے ۔ معاشرے کے بغیر

اس کے وجود کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال نے ٹھیک کہا ہے :

فرد قائم ربط ملت سے ہے ، تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں بیرون دریا کچھ نہیں

جو شخص تنہا زندگی بسر کر سکتا ہے کہ اسے کسی بات کی حاجت نہیں یا یہ کہ وہ کافی بالذات ہے وہ بقول ارسطو حیوان ہے یا دیوتا ، انسان وہ ہرگز نہیں ہو سکتا۔

نیکی ایک سماجی مسئلہ ہے :

انسان چونکہ ایک معاشرتی حیوان ہے اس لیے اس کی اخلاقی جد و جہد معاشرے ہی کے پس منظر میں قدر و قیمت رکھتی ہے۔ محبت دوستی وغیرہ کے فضائل کا تعلق اس کی معاشرتی جبلت ہی سے ہے۔ انسان خوش حالی اور بد حالی دونوں صورتوں میں دوستوں کا محتاج ہے اور دوست اسے معاشرے ہی میں مل سکتے ہیں۔ دوستی اور محبت جب اس کی فطرت ٹھیری تو وہ تنہائی اور لا تعلقی کی زندگی کیسے پسند کر سکتا ہے ؟ وہ اپنی ذات کی تکمیل کے لیے معاشرے کا رہین منت ہے۔ انسان کی حیثیت سے اس کے کچھ بنیادی حقوق اور فرائض ہیں جنھیں وہ معاشرے ہی میں رہ کر ادا کر سکتا ہے۔ اس لیے جو لوگ انسانوں سے الگ ، پہاڑوں کے غاروں یا میدان میں خانقاہیں بنا کر رہتے ہیں ، انھیں کوئی اخلاق فضیلت حاصل نہیں ہوتی۔ پاکدامنی ، فیاضی ، شجاعت اور عفت کا ان سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ نیکی کا تعلق عمل اور مشق سے ہے۔ جنگلوں ، پہاڑوں اور خانقاہوں میں اس کی مشق کے مواقع میسر نہیں آ سکتے۔ ایسے لوگوں کی تمام نفسی قوتیں بیکار ہو جاتی ہیں۔ کوئی اخلاق فعل تو ان سے صادر ہی نہیں ہو سکتا۔ ان میں اور مُردوں یا پہاڑ

کی چٹانوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وہ کسی کے کام نہیں آتے۔ محبت، رحم اور ہمدردی کے جذبات ان میں ہوتے ہی نہیں۔ وہ خود غرض ہوتے ہیں۔ جو معاشرہ ان کی تکمیل کے لیے ہر قسم کی سہولتیں مہیا کرتا ہے، اس سے کنارہ کشی اختیار کر کے وہ اپنے سماجی فرائض سے غفلت برتتے ہیں۔ رہبانیت یا ترک دنیا سے اخلاقی زندگی کی نفی ہوتی ہے۔ رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے کہ اسلام میں رہبانیت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔

پھر بھی ہم تارک الدنیا لوگوں کو عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں کہ ہمیں ان میں کوئی برائی نظر نہیں آتی۔ لیکن کیا بھلائی برائی کا نہ ہونا ہے؟ کیا نیکی بدی کا فقدان ہے؟ کیا شر کے نہ ہونے ہی کو خیر کہتے ہیں؟ کیا اچھائی کی حیثیت خالصتاً منفیانہ ہے؟ نہیں۔ ہرگز نہیں۔ نیکی ایک ایجابی قدر ہے۔ لیکن اس کا حامل صرف اسی صورت میں تعریف کا مستحق ہے جب کہ دوسرے لوگوں کو اس کے نیک ہونے سے فائدہ پہنچے۔ نیکی ایک سماجی معاملہ ہے۔ اس کے اثرات صرف نیکی کرنے والے کی ذات تک محدود نہیں رہنا چاہییں بلکہ دوسرں تک بھی پہنچنا چاہییں۔ نیکی صرف اسی صورت میں نیکی ہو گی جب وہ دوسروں میں امید یا خوف پیدا کرے اور اس کے حامل کی ہم صرف اسی صورت میں تعریف کریں گے جب وہ دوسرں کے کام آئے، ورنہ تعریف کی بجائے وہ ملامت کا سزاوار ہو گا۔

ارسطو اور افلاطون کا اثر

جدید تحقیق پر تاریخی علیّت کا سودا سوار ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جسے ہم انسانی تمدن کہتے ہیں وہ خیالات کے ایک معاشرے سے دوسرے معاشرے میں جانے کی ایک داستان ہے اور

اس لیے دنیا کے تمدنوں کے مطالعہ کرنے والے کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اثرات کے سلسلوں کا پتہ لگائے۔ کسی تمدن کی ترقی و ارتقاء میں خارجی اثرات نے جو کردار ادا کیا ہے اس کی تحقیق کرنا تاریخی اعتبار سے یقیناً بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن اگر ہم اس تمدن کے اپنے ذاتی مزاج، اندرونی صلاحیتوں اور رجحانات کو نظر انداز کر دیں تو یہ تحقیق ادھوری اور نا مکمل رہ جائے گی۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں: ”اثرات کے سلسلے کا سراغ لگانا جدید مستشرقین کا ایک عام شیوہ ہو گیا ہے۔ ایسی طرز تحقیق یقیناً ایک بڑی تاریخی اہمیت رکھتی ہے بشرطیکہ ہم یہ بات نہ بھولیں کہ انسانی ذہن کی اپنی ایک مستقل انفرادیت ہے اور یہ کہ وہ خود بخود اپنے اندر سے ایسی صداقتوں کو باہر لا سکتا ہے جن کی صدیوں پہلے دوسرے اذہان نے بھی پیش بینی کی ہو۔ کوئی تصور کسی قوم کی روح میں جا گزیں نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ وہ کسی نہ کسی لحاظ سے خود اس قوم کا اپنا تصور نہ ہو۔ خارجی اثرات اس تصور کو گہری لاشعوری نیند سے بیدار کر سکتے ہیں لیکن وہ عدم محض سے ہر گز اسے وجود میں نہیں لا سکتے۔“

اثر پذیری کی شرائط:

کوئی تمدن جب کسی دوسرے تمدن کا اثر قبول کرتا ہے تو اپنے ذاتی مزاج اور تخلیقی صلاحیتوں کے مد نظر ایسا کرتا ہے۔ ”ازمنۂ وسطیٰ کے یورپ پر اسلامی تمدن کا اثر“ پر اپنے لکچر میں ہملٹن گب (Hamilton Gibb) نے ان قوانین کی نشاندہی کی ہے جن کے تحت اس کے خیال میں ایک تمدن دوسرے تمدن پر اپنا اثر ڈالتا ہے۔ ان قوانین کو میں ان لوگوں کی رہنمائی کے لیے یہاں نقل کرنا ضروری سمجھتا ہوں جو اثرات کے سلسلے کا سراغ لگانے کے

زعم میں اس تمدن کی تخلیقی صلاحیتوں کے ساتھ انتہائی ظلم کرتے ہیں جو کسی دوسرے تمدن کا اثر قبول کرتا ہے۔ یہ قوانین حسب ذیل ہیں :

1۔ پہلا قانون یہ ہے کہ جب کوئی تمدن کسی دوسرے تمدن کا اثر قبول کرتا ہے تو اس تمدن میں ہمیشہ ، اثر سے متعلقہ شعبے میں ، پہلے ہی اس قسم کے رجحانات اور سرگرمیاں موجود ہوتی ہیں۔ مسلمانوں کے یونانی فلسفے کا گہرا مطالعہ کرنے سے پیشتر معتزلہ اور اشاعرہ میں دینی بحثیں جاری تھیں۔ ان بحثوں کو کامیاب اور پر مغز بنانے کے لیے فلسفے اور منطق کا مطالعہ ان کے لیے ناگزیر تھا۔ "علم حاصل کرو خواہ وہ چین ہی میں کیوں نہ ہو" ۔ رسول اکرمؐ کے اس ارشاد نے مہمیز کا کام کیا۔ یہ تھے وہ داخلی رحجانات اور سرگرمیاں جنھوں نے مسلمانوں کو یونانی فلسفے کی طرف مائل کیا ، بالخصوص ارسطو کی منطق کی طرف جس نے معتزلہ اور اشاعرہ کی بحثوں کو ایک نیا آب و رنگ دیا۔

2- دوسرا قانون یہ ہے کہ باہر سے لیے ہوئے خیالات صرف اسی صورت میں فروغ پاتے ہیں جب کہ کسی تمدن میں اسی طرح کی پہلے سے موجود اندرونی سرگرمیاں ان کی آبیاری کریں۔

3- تیسرا قانون یہ ہے کہ جو عناصر اثر قبول کرنے والے تمدن کی بنیادی اقدار ، دینی عقائد اور جمالیاتی احساس سے میل نہیں کھاتے ، انھیں قطعی نظر انداز یا رد کر دیا جاتا ہے۔

ان قوانین سے جو بات واضح ہو کر ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ جب کوئی تمدن کسی دوسرے تمدن کا اثر قبول کرے تو ہمیں اس پر کورانہ تقلید کا الزام نہیں لگانا چاہیے اور نہ یہ سمجھنا چاہیے کہ اثر پذیری کا یہ عمل محض ایک انفعالی (passive)

عمل ہے ۔ اثر پذیری ایک فعّال (active) ، انتخابی اور تخلیقی عمل ہے ۔ کسی تمدن سے کوئی چیز لینے سے پہلے ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ ہمیں اس سے کیا چیز لینی چاہیے اور کیا نہیں لینی چاہیے ۔ ہم اپنی اندرونی سرگرمیوں ، بنیادی عقائد اور اقدار کے تحت دوسرے تمدن کی چیزوں کا انتخاب کرتے ہیں ۔ بعض کو قبول کرتے ہیں اور بعض کو رد کرتے ہیں ۔ باہر سے ہم صرف وہی چیزیں لیتے ہیں جو ہماری اپنی اندرونی سرگرمیوں کو تقویت پہنچاتی ہیں اور ہمارے بنیادی عقائد سے میل کھاتی ہیں ۔ ان چیزوں کو ہم اپنے اندر جذب کر کے ایک نئے قالب میں ڈھالتے ہیں جس کے نرالے اور اچھوتے ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا ، حالانکہ وہ تمام عناصر جو اس کی تعمیر میں داخل ہیں ، باہر سے لیے گئے ہیں ۔

آئیے اب ہم دیکھیں کہ مسکویہ نے یونانی مفکرین بالخصوص افلاطون اور ارسطو سے کیا اثر قبول کیا اور ان اثرات نے اس کے یہاں آ کر کس تخلیقی ترکیب (creative synthesis) کی شکل اختیار کی ؟

نفسیات :

مسکویہ کے نفسیاتی افکار میں ہمیں صاف طور پر ارسطو کی نفسیات کا اثر نظر آتا ہے ۔ لیکن یہ اثر اس کے یہاں کورانہ تقلید کی بجائے تخلیقی ترکیب کی شکل اختیار کرتا ہے ۔ نفس کی ماہیت اور اعمال ، اس کے آغاز اور انجام کے متعلق جو کچھ اس نے لکھا ہے وہ دراصل قرآن کی روشنی میں ارسطو کی نفسیات کا ایک تنقیدی جائزہ ہے ۔ ارسطو کے نزدیک روح زندگی کے مترادف ہے ، نفس جسم کا صوری (formal) پہلو ہے ۔ مسکویہ ارسطو سے اس

بات پر اتفاق نہیں کرتا اور اس کے اس عقیدے کی تردید کرتا ہے۔ روح جسم کو زندگی بخشتی ہے، اس لیے وہ کبھی زندگی کے مترادف نہیں ہو سکتی۔ نفس جسم کو صورت بخشتا ہے، اس لیے وہ خود ایک صورت ہرگز نہیں ہو سکتا۔ زندگی بخشنے والے یا صورت عطا کرنے والے اصول کی حیثیت سے اس کا اس زندگی یا صورت سے برتر اور افضل ہونا لازمی ہے جو وہ جسم کو بخشتا ہے۔ اسی طرح ارسطو نفس اور جسم کی وحدت کا قائل ہے۔ مسکویہ اس کے بر عکس ان دونوں کے تضاد پر زور دیتا ہے جو اس بات سے ظاہر ہے کہ جسم مادی لذتوں کی خواہش کرتا ہے اور نفس انھیں حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ رہ گیا نفس کے جسم سے تعلق کا مسئلہ! مسکویہ کے نزدیک نفس خدا کے حکم سے جسم سے مربوط ہے اور ان میں آپس میں عمل و تعامل (interaction) بھی اسی کی مداخلت پر منحصر ہے۔ اس نظرئیے کی مثال ہمیں جدید فلسفے میں میلی برانچ (Malebranche) اور گیو لیناکس (Geulincx) کے یہاں ملتی ہے، ارسطو یا افلاطون کے یہاں نہیں۔

افلاطون کے یہاں عقل، غضب اور اشتہاٗ نفس کے تین اجزائے ترکیبی ہیں۔ ارسطو بھی نفس انسانی، نفس حیوانی اور نفس نباتی کو تین مختلف نفوس قرار دیتا ہے گو اس کے یہاں یہ ایک ہی جنس کی تین انواع ہیں۔ مسکویہ اس معاملے میں افلاطون اور ارسطو دونوں سے اختلاف کرتا ہے۔ عقل، غضب اور شہوت اس کے نزدیک نفس کی تین قوتیں، اعمال یا کیفیات ہیں، اس کی ترکیب کے تین اجزاٗ نہیں۔ صرف مادی اشیا کو اجزأ میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ نفس چونکہ ایک غیر مادی جوہر ہے اس لیے اسے اجزاٗ میں تقسیم کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔

نفس کے غیر مادی ہونے کے ثبوت میں مسکویہ نے جو دلائل پیش کیے ہیں ان میں سے اکثر ارسطو سے مستعار ہیں ۔ لیکن جہاں افلاطون اور ارسطو نفس کے ایک حصے یعنی عقل کو غیر مادی قرار دیتے ہیں ، مسکویہ کے نزدیک نفس ایک ناقابل تقسیم وحدت ہونے کی حیثیت سے پورے کا پورا غیر مادی ہے ۔ اسی طرح نفس کے غیر فانی ہونے کے حق میں مسکویہ نے جو دلائل دیئے ہیں وہ سب کے سب افلاطون سے ماخوذ ہیں ۔ لیکن جہاں افلاطون اور ارسطو نفس کے صرف ایک حصے یعنی عقل کو غیر فانی سمجھتے ہیں مسکویہ کے نزدیک نفس ایک تقسیم نہ ہو سکنے والی اکائی کی حیثیت سے سالم کا سالم غیر فانی ہے ۔ افلاطون کے یہاں نفس خدا کی طرح قدیم ہے ۔ وہ غیر فانی ہی نہیں بلکہ غیر مخلوق بھی ہے ۔ افلاطون مسئلہ تناسخ یا آواگون کا بھی قائل ہے یعنی بری روح بار بار دنیا میں آتی رہتی ہے ، تاوقتیکہ وہ اچھے عمل کر کے عالم ارواح میں داخل نہ ہو جائے ۔ مسکویہ کا ان عقائد سے کوئی تعلق نہیں ۔ اس کے نزدیک روح مخلوق ہے ۔ خدا نے عدم سے اسے پیدا کیا ۔ لیکن وہ جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوجاتا ۔ اسے بقائے دوام حاصل ہے ۔

مختصر یہ ہے کہ جہاں تک نفسیات کا تعلق ہے مسکویہ نے صرف وہ دلائل افلاطون اور ارسطو سے مستعار لیے ہیں جو انہوں نے علی‌الترتیب نفس کے غیر فانی اور غیر مادی ہونے کے ثبوت میں دیے ہیں ۔ نفس کی تخلیق ، ماہیت ، وحدت ، انجام اور اس کی کیفیات و اعمال کے متعلق اس کے تمام خیالات اسلامی تعلیمات سے ماخوذ ہیں ۔ ارسطو نے روح کو جسم کی زندگی یا اسے ' صورت بخشنے والا اصول کہا ہے ۔ مسکویہ نے اس کی تردید میں جو دلائل دیے ہیں وہ کسی سے مستعار نہیں ۔

اخلاقیات :

اب آئیے اخلاقیات کی طرف ۔ ارسطو کے نزدیک دنیوی فلاح یا مسرت خیر اعلیٰ کی حیثیت رکھتی ہے ۔ مسکویہ کے یہاں حصول سعادت اخلاق جد و جہد کا منتہائے مقصود ہے ۔ سعادت کا تصور مسرت سے زیادہ وسیع اور جامع ہے ۔ یہ دنیوی اور دینی فلاح دونوں پر حاوی ہے ۔ ارسطو کے یہاں مسرت کا حصول انسان کے اخلاق اور ذہن کی تکمیل پر منحصر ہے ۔ مسکویہ کے یہاں بھی سعادت کے دو درجے ہیں ۔ سعادت اخلاق اور سعادت قصویٰ ۔ رسول اکرم ص کا ارشاد ہے کہ اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرو ۔ اسی ارشاد کے مطابق سعادت اخلاق سے مسکویہ کی مراد یہ ہے کہ انسان اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرے ۔ یہ نظریہ' مماثلت یا مشابہتہ اللہ ہمیں افلاطون کے یہاں بھی ملتا ہے لیکن افلاطون کا خدا مسکویہ کے خدا سے قطعی مختلف ہے ، اس لیے ان دونوں کے مشابہتہ اللہ کے تصور میں مشابہت سطحی ہے ، حقیقی نہیں ۔ ارسطو حیات بعد الممات کا قائل نہیں اس لیے سعادت قصویٰ کا جو تصور مسکویہ نے پیش کیا ہے وہ ارسطو کی ذہنی تکمیل کے نظریئے سے مختلف ہے ۔ البتہ عقل نظری کی تکمیل کے لیے مسکویہ نے جن طبعی اور تجریدی علوم کے مطالعے پر زور دیا ہے وہ سب کے سب ارسطو سے مستعار ہیں ۔

"اور وہ لوگ جب خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف کرتے ہیں اور نہ ہی بخل سے کام لیتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان ہی معتدل گزران ہے"۔ یہ ہے وہ طریقہ جو قرآن نے ہمیں اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرنے کے لیے بتایا ہے ۔ اعتدال کا راستہ ہی نیکی کا راستہ ہے ۔ افراط و تفریط دونوں برائی کے راستے ہیں ۔ ارسطو کے نزدیک بھی نیکی دو برائیوں کے درمیان ایک وسط ہے ۔ افلاطون نے بھی

توافق اور اعتدال کو فضیلت کا راستہ بتایا ہے۔ مسکویہ نے ان دونوں یونانی مفکرین سے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا جس کا اس نے تہذیب الاخلاق میں جگہ جگہ ذکر کیا ہے۔ اسلامی دنیا میں مسکویہ پہلا شخص ہے جس نے ہر فضیلت کو نفس کی کسی نہ کسی قوت کی میانہ روی سے منسوب کر کے فضائل کا ایک کلی نظام پیش کیا جس کے لیے وہ بلا شبہ افلاطون کا رہین منت ہے۔ اسی طرح اس نے ہر رذیلت کو نفس انسانی کی کسی نہ کسی قوت کے افراط و تفریط میں پڑ جانے سے منسوب کر کے رذائل کا بھی ایک کلی نظام مرتب کیا جس کے لیے وہ یقیناً ارسطو کا مرہون منت ہے۔ لیکن حکمت کی سات، شجاعت کی نو، عفت کی بارہ اور عدالت کی آٹھ انواع جو مسکویہ نے بتائی ہیں ان کا ارسطو اور افلاطون کے یہاں کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اسی طرح تفضل کی فضیلت محبت اور دوستی کے فرق اور استاد کے شاگرد کے ''روحانی باپ'' ہونے کے تصور کا بھی یونانیوں کے یہاں کوئی پتا نہیں چلتا۔

قرآن نے اخلاقی برائی کو دل کی بیماری سے تعبیر کیا ہے۔ اس بیماری کا سبب خدا سے دوری اور اس کا علاج خدا سے قرب بتایا ہے۔ جالینوس کے نزدیک برائی ایک ذہنی بیماری ہے۔ مسکویہ نے اس کی دو کتابوں کا تہذیب الاخلاق میں حوالہ دیا ہے: "اپنے عیوب معلوم کرنے کے بارے میں" اور "نیک لوگ اپنے دشمنوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں"۔ یہ کتابیں یونانی زبان میں موجود نہیں ہیں۔ ان کے صرف عربی ترجمے مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہیں۔ حزن کے طریقۂ علاج میں کندی اور رازی کا اثر نمایاں ہے، غصے کی تعریف میں ارسطو اور خوف کے علاج میں رازی کا۔

افلاطون کے یہاں مادہ اور صورت دونوں قدیم (eternal)

ہیں ۔ خدا پہلے سے موجود مادے اور صورت کی از سر نو ترتیب اور تنظیم کرتا اور اشیأ کے نئے نئے نمونے بناتا ہے ۔ اس کا خدا (demiurge) نہ خالق ہے نہ پروردگار ۔ وہ صرف ایک معمار ہے ، نئے سے نئے ڈزائن بنانے والا معمار ۔ ارسطو کے نزدیک مادہ قدیم ہے اور صورت مخلوق ۔ خدا پہلے سے موجود مادے کو صورت عطا کرتا ہے ۔ وہ صورت کا خالق ہے ، مادے کا نہیں ۔ وہ ایک مجرد تصور ہے جو ہر وقت اس تصور ہی کے متعلق سوچتا رہتا ہے ۔ اس کے بر عکس مسکویہ کا خدا مادے اور صورت دونوں کا خالق ہے ۔ اس نے دنیا کو عدم سے پیدا کیا ۔ وہ صرف خالق ہی نہیں ، پروردگار بھی ہے ۔ پتا بھی اس کے حکم اور علم کے بغیر نہیں ہلتا ۔ اس فرق کے باوجود مسکویہ نے خدا کے وجود کے ثبوت میں جو دلائل دیے ہیں وہ ارسطو ہی سے ماخوذ ہیں ۔

غزالی کا نظریۂ اخلاق

"حق و یقین کی راہ شک کے خار زار سے ہو کر گزرتی ہے۔ جب تک کسی کے دل میں شک و شبہے کا کانٹا نہیں چبھے گا، یقین کی منزل تک اس کی رسائی اور باریابی مشکل ہے"۔

(امام غزالی)

"صرف صوفیا ہی خدا کے راستے پر چلنے والے ہیں۔ ان کے اخلاق سب سے بہتر ہیں۔ ان ہی کا راستہ صحیح ہے۔ اور ظاہر و باطن میں ان کے تمام حرکات و سکنات شمع نبوت کا پرتو ہیں جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی روشنی نہیں۔ اس لیے جو شخص ذوق سے اسے حاصل نہیں کر سکتا وہ صرف نبوت کے نام سے واقف ہے اور اس کی حقیقت سے بے خبر ہے"۔

(امام غزالی)

چوتھا باب

غزالی کا نظریۂ اخلاق

محمد بن محمد نام ، ابوحامد کنیت ، حجتہ الاسلام لقب اور غزالی عرف ہے۔ آپ ۱۰۵۸ء میں طوس کے ایک گاؤں طابران میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کپڑا کاتنے اور بیچنے کا کام کرتے تھے۔ چونکہ عربی زبان میں غزل کے معنی کاتنے کے ہیں اس لیے امام صاحب اپنے باپ کے پیشے کی نسبت سے غزالی کے عرف سے مشہور ہو گئے۔

امام صاحب کے والد ایک صوفی منش بزرگ تھے۔ مرتے وقت انھوں نے امام صاحب اور ان کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کو تعلیم کی غرض سے اپنے ایک صوفی دوست کے سپرد کردیا۔ امام صاحب کے والد جو رقم مصارف تعلیم کے لیے چھوڑ گئے تھے وہ جب ختم ہو گئی تو صوفی دوست نے دونوں بھائیوں سے کہا : "تمھارے والد نے جو سرمایہ چھوڑا تھا وہ ختم ہو چکا اور میں ایک فقیر آدمی ہوں۔ میرے پاس کچھ مال و متاع نہیں کہ تمھاری مدد کر سکوں اس لیے تم دونوں کے لیے بہتر یہ ہے کہ مدرسے میں داخل ہو جاؤ اور چونکہ تم دونوں طالب علم ہو اس لیے یہ تمھارے گزر اوقات کا بھی ذریعہ ہو جائے گا "۔ چنانچہ امام صاحب خود لکھتے ہیں کہ وہ مدرسے میں اس لیے داخل ہوئے کہ وجہ معاش کا سامان ہوجائے : "ہم نے علم کو خدا کے لیے تو حاصل نہیں کیا لیکن وہ خدا ہی کا ہو کر رہا "۔

فقہ کی ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد انھوں نے جرجان کا قصد کیا اور امام ابو نصر اسمٰعیل کے حلقہ درس میں شامل ہو گئے ۔ اس زمانے میں درس کا یہ طریقہ تھا کہ استاد جس موضوع پر لکچر دیتے تھے شاگرد اسے ساتھ ساتھ لکھتے جاتے تھے ان یادداشتوں کو تعلیقات کہتے تھے ۔ امام صاحب نے بھی حسب دستور ابو نصر اسمٰعیل کی خدمت میں اسی قسم کی تعلیقات کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا ۔ تحصیل علم کے بعد وطن واپس آنے لگے کہ راستے میں ڈاکہ پڑا اور امام صاحب کے پاس جو کچھ سامان تھا سب لٹ گیا ۔ اسی میں وہ تعلیقات بھی تھیں جو امام ابو نصر اسمٰعیل کی خدمت میں لکھی تھیں ۔ امام صاحب کو اس کے لٹنے کا بہت افسوس ہوا ۔ چنانچہ ڈاکوؤں کے سردار کے پاس گئے اور کہا : ” میں اپنے اسباب اور سامان میں سے صرف اس مجموعے کو مانگتا ہوں کیونکہ میں نے اس ہی کے سننے اور لکھنے کے لیے وطن چھوڑا تھا اور وہ تمھارے لیے بالکل بیکار ہے “ ۔ وہ ہنس پڑا اور کہا ” تم نے خاک سیکھا جبکہ تمھاری یہ حالت ہے کہ جب ہم نے تم سے اس کو چھین لیا تو تم بالکل کورے رہ گئے “ اور کاغذات واپس کردیے ۔ امام صاحب پر اس طنز آمیز فقرے کا بہت اثر ہوا ۔ چنانچہ وطن پہنچ کر آپ نے وہ یادداشتیں زبانی یاد کرنی شروع کردیں اور تین سال کے عرصے میں ان سب کو از بر کر لیا ۔

تحصیل علم کی خاطر پھر نیشاپور کا سفر کیا اور امام الحرمین کے حلقہ درس میں شریک ہوئے ۔ ان کی وفات کے بعد نظام الملک کے دربار کا رخ کیا جو امام صاحب کا ہم وطن اور ملک شاہ سلجوقی کا وزیر تھا ۔ نظام الملک نے نہایت تعظیم و تکریم سے آپ کا

استقبال کیا اور مدرسہ نظامیہ بغداد کا آپکو رئیس مقرر کیا۔
چونتیس سال کی عمر میں یہ اعزاز امام صاحب کے سوا کسی کو بھی
حاصل نہ ہوا تھا۔ ساڑھے چار برس نظامیہ بغداد میں درس و تدریس
کی خدمت انجام دی۔ اس کے بعد دفعتاً آپکی طبیعت میں انقلاب
آیا اور اس جاہ و حشم کو چھوڑ کر شام کی طرف روانہ ہو گئے اور
دس سال تک گوشہ نشین رہے۔ المنقذ من الضلال میں آپ نے اس
انقلاب اور سفر کے جو حالات اور واقعات بیان کیے ہیں ان کا خلاصہ
ان ہی کی زبان میں یہ ہے۔

"عنفوان شباب ہی سے جب میرا سن ۲۰ سال کا بھی نہ تھا
اور آج تک جب میرا سن پچاس سے متجاوز ہو گیا ہے، میں فطرتاً
تحقیق حق اور امتیاز حق و باطل کی طرف مائل تھا۔ اس لیے میں
ایک ایک باطنی، ظاہری، فلسفی، متکلم، صوفی، عابد اور زندیق
سے ملتا اور اس کے خیالات دریافت کرتا تھا۔ حقیقت طلبی کا یہ
شوق کوئی اختیاری چیز نہ تھا بلکہ ابتدا ہی سے میری فطرت میں
داخل تھا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ تقلید کے بندھن ٹوٹ گئے اور جو
عقائد بچپن سے سنتے سنتے ذہن میں جم گئے تھے ان کی وقعت جاتی
رہی۔ چنانچہ جب میں نے عیسائیوں کے بچوں کو دیکھا کہ وہ
عیسائی اور یہودیوں کے بچے یہودی اور مسلمانوں کے بچے مسلمان
ہوتے ہیں اور یہ حدیث سنی کہ ہر بچہ اسلام کی فطرت پر پیدا
ہوتا ہے لیکن اس کے (ماں) باپ اس کو یہودی، عیسائی اور
مجوسی بنا دیتے ہیں، تو میرے دل میں اصلی فطری اور عارضی
عقائد کی حقیقت کی، جو ماں باپ اور اساتذہ کی تقلید سے پیدا ہوتے
ہیں، جستجو کا شوق پیدا ہوا اور میں نے دل میں کہا کہ میرا
مقصد حقائق کا علم حاصل کرنا ہے اس لیے یہ جستجو کرنی چاہیے

کہ خود علم کی کیا حقیقت ہے ؟ اب مجھ کو معلوم ہوا کہ حقیقی علم وہ ہے جس کے ذریعے سے معلوم (جس چیز کا علم حاصل کیا جائے) اس قدر واضح ہو جائے کہ اس میں کسی قسم کے شبہے، وہم اور غلطی کی گنجائش باقی نہ رہے ، مثلاً مجھے اس کا یقین ہو جائے کہ دس کا عدد تین کے عدد سے بڑا ہے تو اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ نہیں بلکہ تین کا عدد اس سے بڑا ہے اور اس پر یہ دلیل پیش کرے کہ میں عصا کو سانپ بنا سکتا ہوں اور وہ بنا کر مجھ کو دکھا بھی دے تو اس سے میرے دل میں تعجب تو ضرور پیدا ہوگا لیکن اس یقین میں کوئی فرق نہ آئے گا کہ دس کا عدد تین کے عدد سے بڑا ہے -

اب میں نے غور کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا یقینی علم مجھے صرف محسوسات اور بدیہات کا حاصل ہے - لیکن جب کد و کاوش زیادہ بڑھی تو محسوسات میں بھی شک ہونے لگا - مثلاً سایہ بظاہر ساکن اور غیر متحرک نظر آتا ہے لیکن تجربے اور مشاہدے سے ثابت ہوا کہ وہ ساکن نہیں بلکہ آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے - محسوسات پر یقین نہ رہا تو بدیہات (واضح امور) پر بھی اعتماد نہ رہا ، مثلاً یہ بدیہی ہے کہ دس کا عدد تین کے عدد سے بڑا ہے ، لیکن جب محسوسات کے متعلق عقل نے فیصلہ کر دیا کہ وہ قابل اعتماد نہیں ہیں تو ممکن ہے کہ عقل کے اوپر بھی ایک ایسا درجہ ہو جو فیصلہ کردے کہ بدیہات بھی قابل یقین نہیں ، مثلاً خواب میں انسان جن چیزوں کو دیکھتا ہے ان کو یقینی سمجھتا ہے لیکن جب بیدار ہوتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کوئی اصلیت نہیں تھی - اسی طرح وہ بیداری کی حالت میں جن محسوسات و معقولات کو یقینی سمجھتا ہے ، ممکن

ہے کہ اس کے بعد اس پر ایسی حالت طاری ہو جائے جس سے اس کو معلوم ہو جائے کہ اس کی بیداری بھی ایک خواب تھی جس میں اس نے جن چیزوں پر یقین کیا تھا وہ قابل اعتماد نہ تھیں۔ غالباً اسی حالت کا نام موت ہے۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ لوگ نیند میں ہیں، جب مر جائیں گے تو بیدار ہونگے۔ تقریباً دو مہینے تک یہی حالت رہی۔ پھر خدا کے فضل سے یہ حالت تو جاتی رہی لیکن مختلف مذاہب کے متعلق جو شکوک تھے باقی رہے۔ اس وقت صرف چار فرقے موجود تھے۔ متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیاء۔ میں نے ان میں ترتیب وار ایک ایک فرقے کے عقائد و خیالات کی تحقیق شروع کی۔ ابتدا علم کلام سے کی اور محققین و متکلمین کی کتابوں کا مطالعہ کیا، لیکن وہ میری تشفی کے لیے کافی نہیں تھیں، کیونکہ علم کلام میں جن مقدمات سے استدلال کیا جاتا ہے ان کی بنیاد یا تو تقلید پر ہوتی ہے یا اجماع پر یا قرآن و حدیث کے نصوص پر اور یہ چیزیں اس شخص کے مقابلے میں بطور حجت نہیں پیش کی جا سکتیں جو بدیہیات کے سوا اور کسی چیز کا قائل نہ ہو۔ علم کلام کے بعد میں نے فلسفے کی کتابوں کا تقریباً دو برس تک مطالعہ کیا۔ پھر ایک سال تک اس پر مزید غور کرتا رہا اور اس غور و فکر سے مجھ کو معلوم ہوا کہ فلسفیانہ علوم میں ریاضی اور منطق کو تو مذہب سے کوئی تعلق نہیں اور ان کے دلائل صحیح ہیں۔ طبعیات بھی عام طور پر مذہبی حیثیت سے قابل انکار نہیں۔ صرف الٰہیات (مابعد الطبعیات) کو مذہب سے تعلق ہے، لیکن یہ علم یقینی نہیں اور فلسفیوں نے اس علم میں بکثرت غلطیاں کی ہیں۔ فلسفے کی تحصیل کے بعد مجھ کو معلوم ہوا کہ وہ بھی میرے مقصد کے لیے کافی نہیں اور صرف عقل سے تمام مشکلات

حل نہیں کی جا سکتیں ۔ ۔ ۔ ۔ اور ان سب سے فارغ ہو کر آخر میں تصوف کی طرف توجہ کی تو معلوم ہوا کہ تصوف کی تکمیل علم و عمل دونوں سے ہوتی ہے ۔ لیکن چونکہ علم عمل سے زیادہ آسان تھا ، اس لیے میں نے سب سے پہلے ابوطالب مکی کی قوت القلوب اور حارث محاسبی کی کتابیں پڑھیں اور جنید ، شبلی اور بایزید بسطامی وغیرہ کے ملفوظات کا مطالعہ کیا ۔ مگر مجھے معلوم ہوا کہ یہ در اصل عملی فن ہے ، اس لیے صرف علم سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا اور عمل کے لیے ضروری تھا کہ جاہ و جلال سب کو چھوڑ کر زہد و ریاضت اختیار کی جائے اور تمام دنیوی تعلقات چھوڑ دئیے جائیں ۔ ۔ ۔ بالآخر میں نے جاہ و مال ، اہل و عیال اور دوست احباب سب کو چھوڑ کر سفر کا قطعی ارادہ کر لیا ۔ ۔ ۔ شام پہنچ کو وہاں تقریباً دو سال تک قیام کیا اور اس مدت میں مجاہدہ و ریاضت اور عزلت و خلوت کے سوا کوئی دوسرا کام نہ تھا ۔ مسجد دمشق کے منارے پر چڑھ کر اس کا دروازہ بند کر لیتا تھا اور اس میں اعتکاف کیا کرتا تھا اور دس سال تک یہ حالت قائم رہی اور اس حالت میں مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ صرف صوفیاء ہی خدا کے راستے پر چلنے والے ہیں ۔ ان کے اخلاق سب سے بہتر ہیں ۔ ان ہی کا راستہ صحیح ہے اور ظاہر و باطن میں ان کے تمام حرکات و سکنات چراغ نبوت کا پرتو ہیں جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی روشنی نہیں ، اس لیے جو شخص ذوق سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا ، وہ صرف نبوت کے نام سے واقف ہے اور اس کی حقیقت سے بے خبر ہے "۔

امام صاحب نے ۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء کو اپنے آبائی گاؤں طابران میں وفات پائی ۔ ابن جوزی نے ان کا مرنے کا قصہ ان کے بھائی

احمد غزالی کی روایت سے اس طرح بیان کیا ہے :

"پیر کے دن امام صاحب صبح کے وقت بستر خواب سے اٹھے ۔ وضو کر کے نماز پڑھی ۔ پھر کفن منگوایا اور آنکھوں سے لگا کر کہا "آقا کا حکم سر آنکھوں پر"۔ یہ کہہ کر پاؤں پھیلا دے ۔ لوگوں نے دیکھا تو دم نہ تھا"۔

غزالی اور تصوف

امام غزالی کے نزدیک "حق و یقین کی راہ شک کے خار زار سے ہو کر گزرتی ہے ۔ جب تک کسی کے دل میں شک و شبہے کا کانٹا نہیں چبھے گا یقین کی منزل تک اس کی رسائی اور باریابی مشکل ہے"۔ چنانچہ انھوں نے پہلے حواس کی شہادت پر شک کیا ۔ پھر بدیہی امور (ایسے امور جو اتنے واضح اور صاف ہوں کہ انھیں ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہ ہو مثلاً ۲ + ۲ = ۴) بھی قابل اعتماد نہ رہے ۔ آخر میں عقل پر سے بھی ان کا اعتماد اٹھ گیا ۔ نہ علم کلام کے مطالعے سے ان کی تشفی ہوئی اور نہ ہی فلسفے کے مطالعے سے ، تاآنکہ وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ صحیح علم وہ ہے جہاں معلوم (جس شے کا علم حاصل کیا جائے) براہ راست عالم کے سامنے موجود ہو اور ایسا علم صرف صوفیاء کے پاس ہے ۔ اسی یقین کے تحت انھوں نے تصوف کے دامن میں پناہ لی ۔

علمی حیثیت سے بقول علامہ شبلی "تصوف کو امام صاحب سے وہی نسبت ہے جو منطق کو ارسطو سے ہے"۔ تصوف کی ابتدا اگرچہ قرن اول میں ہو چکی تھی لیکن امام غزالی کے زمانے تک اس کی حیثیت عملی تھی ، علمی نہیں ۔ تصوف زہد و عبادت کا نام تھا ۔ امام صاحب نے اسے علم و معرفت کا ذریعہ بنایا ۔

امام قشیری (م - ۱۰۷۲) اپنے مشہور رسالے (رسالۂ قشیریہ) میں

لکھتے ہیں کہ رسول اکرم ص کے زمانے تک صحابہ کے لقب کے سوا اور کوئی لقب ایجاد نہیں ہوا تھا کیونکہ ان کی صحبت کے شرف سے بڑھ کر کوئی شرف نہیں ہو سکتا تھا ۔ صحابہ کے بعد تابعین اور پھر تبع تابعین کا لقب رائج ہوا ۔ اس کے بعد بزرگان دین عابد و زاہد کے لقب سے معروف ہوئے۔ لیکن زہد و تقویٰ کا دعویٰ اہل بدعت سمیت ہر فرقے کو تھا ، اس لیے اہل سنت و الجماعت میں سے جو اہل دل تھے وہ صوفی کہلائے۔ یہ لقب دوسری صدی ہجری کے ختم ہونے سے پہلے رواج پا چکا تھا ۔ جالبی نے کشف الظنون میں لکھا ہے کہ سب سے پہلے صوفی کا لقب ابوہاشم صوفی کو ملا جن کا انتقال ۱۵۰ھ میں ہوا۔

تصوف کے لفظ کے متعلق ابو ریحان بیرونی نے کتاب الہند میں لکھا ہے کہ یہ لفظ اصل میں ''سین'' سے تھا اور اس کا مادہ ''سوف'' (sophia) تھا جس کے معنی یونانی زبان میں حکمت کے ہیں ۔ دوسری صدی ہجری میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا تو (sophia) کا لفظ ''سوف'' کی صورت میں عربی زبان میں آیا اور چونکہ صوفیوں میں اشراق حکمأ کا انداز پایا جاتا تھا اس لیے لوگوں نے ان کو سوفی یعنی حکیم کہنا شروع کر دیا ۔ رفتہ رفتہ یہ لفظ سوفی سے صوفی ہو گیا ۔

امام غزالی تصوف کی وجہ تسمیہ کے متعلق لکھتے ہیں : ''اس لفظ کے اشتقاق کے متعلق تین رائے ہیں ۔ بعض کا قول ہے کہ صحابہ میں جو لوگ ''اہل صفہ'' کہلاتے تھے ، یہ ان کی طرف نسبت ہے ۔ بعض کے نزدیک اس کا ماخوذ ''صفا'' ہے ۔ بعض کے نزدیک ''صف'' ۔ لیکن قاعدہ اشتقاق کی رو سے یہ تمام اقوال غلط ہیں ۔ یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ ''صوف'' سے ماخوذ ہو جس کے معنی ''پشمینے'' کے ہیں ، لیکن پشمینہ پوشی اس فرقے کی کوئی

خصوصیت نہیں"۔

تصوف کی ماہیت کے متعلق بھی صوفیائے کرام میں اتفاق نہیں۔ حضرت ذوالنون مصری کا کہنا ہے کہ صوفی وہ شخص ہے جس نے سب کچھ چھوڑ کر خدا کو لیا ہو۔ ابوبکر جریری کے نزدیک وہ ایسا شخص ہے جو اخلاق حسنہ کا پیکر ہو اور جس کی ذات ہر قسم کی برائی سے پاک ہو۔ منصور حلاج کے خیال میں وہ ایک ایسی مخلوق ہے جسے کوئی پسند نہ کرے اور نہ وہ کسی کو پسند کرے۔ شیخ شہاب سہروردی کے نزدیک، "ان میں سے کوئی تعریف جامع و مانع نہیں بلکہ ہر بزرگ نے اپنے مذاق کی بنا پر تصوف کے مقامات میں سے کسی خاص مقام کی تعریف بیان کی ہے۔ اور بعض حضرات نے زہد، فقر اور تصوف کو خلط ملط کر دیا ہے حالانکہ یہ تین مختلف چیزیں ہیں۔ تصوف در حقیقت زہد و فقر اور بعض اور اوصاف کے مجموعے کا نام ہے"۔

رسالۂ قشیریہ تصوف میں علمی طرز کی پہلی کتاب ہے۔ لیکن اس کتاب میں بقول علامہ شبلی امام قشیری نے "صرف ورع و تقویٰ، صبر و شکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں اور ان عنوانات کے نیچے قرآن پاک کی آیتیں اور بزرگوں کی حکایتیں" درج کر دی ہیں، "کسی چیز کی حد و حقیقت بیان نہیں کی۔ مکاشفات اور روحانی ادراکات کا تو سرے سے ذکر ہی نہیں"۔ امام غزالی پہلے شخص ہیں جنھوں نے تصوف کو باقاعدہ علمی حیثیت دی۔ چنانچہ ابن خلدون مقدمۂ تاریخ میں لکھتا ہے:

"امام غزالی نے احیاء العلوم میں دونوں طریقوں کو جمع کیا ہے۔ چنانچہ ورع اور اقتدا کے احکام لکھنے کے ساتھ ساتھ ارباب حال کے آداب اور طریقے بتائے اور ان کے مصطلحات کی شرح

کی جس کا یہ نتیجہ ہوا کہ تصوف بھی ایک باقاعدہ علم بن گیا ، حالانکہ پہلے اس کا طریقہ صرف عبادت کرنا تھا ۔

تصوف کے متعلق غزالی کی رائے :

امام صاحب کے نزدیک تصوف شریعت کی طرح علم و عمل کا امتزاج ہے ۔ فرق یہ ہے کہ شریعت میں علم کے ذریعے عمل پیدا ہوتا ہے ، تصوف میں اس کے برعکس عمل کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے ۔ اب ہم اس کی تفصیل کی طرف رجوع کریں گے ۔

اشیاء کا علم عام طور پر ہمیں حواس سے حاصل ہوتا ہے یا غور و فکر سے یا تعلیم سے ۔ یعنی ہمارا عام ذخیرۂ علم محسوسات ، معقولات اور روایت پر مبنی ہے ۔ لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ غور و فکر کے بغیر اچانک ہمیں کسی شے کا ادراک ہو جاتا ہے، اور کچھ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ ادراک کیسے ہوا اور کیونکر ہوا ؟ تصوف کی اصطلاح میں اس کا نام الہام ہے ۔ یہی صوفیاء کا خاص ذریعۂ علم ہے ، جس میں معلوم براہ راست عالم کے سامنے موجود ہوتا ہے ۔

الہام دل کی ایک کیفیت کا نام ہے جو مجاہدے اور تزکیۂ نفس کے ذریعے پیدا ہوتی ہے ۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ انسان پہلے غیراللہ کے خیال کو اپنے دل سے نکالے ، تمام دنیوی تعلقات سے کنارہ کش ہو جائے ، یہاں تک کہ اہل وعیال ، دوست و احباب ، جاہ و دولت کسی چیز کی محبت اس کے دل میں باقی نہ رہے ۔ "اس کے بعد ایک گوشے میں بیٹھ کر خدا کی طرف اس طرح متوجہ ہو کہ کسی چیز کا مطلقاً خیال نہ آنے پائے اور ساتھ ساتھ زبان سے اللہ اللہ کہتا جائے ۔ رفتہ رفتہ یہ مشق اس قدر بڑھے کہ زبان کو حرکت نہ ہو اور تصور میں زبان سے اللہ کا لفظ نکلتا جائے ۔ پھر یہ تصور

بٹھایا جائے کہ اللہ کا لفظ دل سے نکل رہا ہے اور اس تصور میں اتنا محو ہو جائے کہ لفظ اور آواز کا خیال جاتا رہے اور اللہ کا تصور دل میں اس طرح بیٹھ جائے کہ سوتے جاگتے کسی وقت جدا نہ ہونے پائے۔ جب یہ حالت پیدا ہو جائے گی تو دل پر کشف و الہام کے دروازے کھلیں گے۔ ابتدا میں کوئی چیز بجلی کی طرح کوندے گی اور غائب ہو جائے گی۔ رفتہ رفتہ اس کیفیت میں ترقی ہوتی جائے گی اور اسے ثبات و دوام حاصل ہو گا۔

نبوت، وحی، ملائکہ، شیطان، جنت، دوزخ، عذاب قبر، پل صراط، میزان، حساب وغیرہ کے روحانی حقائق کے متعلق لوگوں کی مختلف رائیں ہیں۔ بعض ان چیزوں کے لفظی اور ظاہری معنی مراد لیتے ہیں۔ بعض ان کے باطنی مفہوم اور رمزی حیثیت پر زور دیتے ہیں۔ صوفی پر جب الہام کی کیفیت طاری ہوتی ہے "تو ان اشیاء کی جو کچھ حقیقت ہے وہ گویا آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے"۔

ممکن ہے کہ کسی کے دل میں یہاں یہ شبہ پیدا ہو کہ انسان کو جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے اس کا ذریعہ حواس ہیں یا غور وفکر۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ حواس معطل ہو جائیں، غور و فکر کی صلاحیتیں اپنا کام چھوڑ دیں اور دل کے ذریعے سے انسان کو ادراک ہو جو سائنس کی رو سے محل ادراک بھی نہیں بلکہ گوشت کا ایک لوتھڑا ہے جس کا کام جسم کے مختلف حصوں میں خون کی مناسب مقدار بہم پہنچانا ہے۔ امام غزالی کے نزدیک اس شبہے کا جواب حال ہے قال نہیں۔ "یہ اسرار قلب کے عجائبات ہیں جن کے ظاہر کرنے کی علم معاملہ میں اجازت نہیں"۔ تاہم مثال کے ذریعے انھوں نے اسے اس طرح سمجھایا ہے:

"ایک دفعہ روم اور چین کے نقاشوں میں مقابلہ ہوا۔ دونوں

اپنی اپنی فضیلت کے مدعی تھے ۔ بادشاہ وقت نے آمنے سامنے کی دو دیواریں دونوں گروہوں کے لیے مقرر کر دیں کہ ہر ایک اپنے حصے کی دیوار پر اپنی صنعت کاری کا نمونہ دکھائے ۔ بیچ میں پردہ ڈال دیا گیا تاکہ ایک دوسرے کی نقل نہ اتارنے پائے ۔ چند روز بعد رومی مصوروں نے بادشاہ سے عرض کیا کہ ہم اپنے کام سے فارغ ہو چکے ۔ چینیوں نے کہا ہم بھی فارغ ہو چکے ۔ پردہ اٹھایا گیا تو دونوں میں سرمو فرق نہ تھا ۔ معلوم ہوا کہ رومیوں نے بجائے نقاشی کے صرف یہ کیا تھا کہ دیوار کو صیقل کر کے آئینہ بنا دیا تھا ۔ پردہ اٹھا تو سامنے کی دیوار کے تمام نقش اس میں اتر آئے"۔

امام غزالی اس مثال کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ "صوفیاء کے علوم کی یہی مثال ہے" ۔ "وہ قلب کو اس قدر صاف اور مجلا کر لیتے ہیں کہ تمام معلومات خود اس میں منقش ہو جاتی ہیں" ۔ قلب کو صاف اور مجلا کرنے کے معنی یہ ہیں کہ غیراللہ کا خیال اس میں نہ آنے پائے ۔ خدا کی محبت کے سوا اس میں کسی کی محبت نہ ہو ۔ جب دل میں خدا ہی خدا ہو گا تو ہر شے کی اصل حقیقت روز روشن کی طرح اس پر ظاہر ہو گی ۔

تصوف کا تعلق قال سے نہیں ، حال سے ہے ۔ تصفیہ قلب کے بعد صوفیاء پر بہت سی کیفیات طاری ہوتی ہیں ۔ تصوف کی ترقی کے ساتھ ساتھ ان گونا گوں کیفیات اور احوال کے لیے خاص خاص اصطلاحیں بنتی گئیں ۔ امام قشیری کے زمانے تک جو اصطلاحات رائج ہو چکی تھیں ، ان کے نام یہ ہیں :

وقت ، مقام ، حال ، قبض و بسط ، ہیبت ، اُنس ، تواجد ، جمع و فرق ، جمع الجمع ، فنا و بقا ، غیبت و حضور ، صحو و سکر ، ذوق و شرب ، محو واثبات ، ستر و تجلی ، محاضرہ و مکاشفہ ،

طوالع و لوامع ، بواده و ہجوم ، تلوین و تمکین ، قرب و بعد ، خواطر ، علم الیقین ، عین الیقین ، لطیفہ ، سر ۔

امام غزالی نے مذکورہ بالا اصطلاحات پر حسب ذیل اصطلاحات کا اضافہ کیا جن کا ذکر انھوں نے اپنے رسالے املا عن مشکلات الاحیاء میں کیا ہے ۔

سفر ، سالک ، مکان ، شطح ، ذہاب ، وصل و فصل ، ادب ، تجلی ، تخلی ، علت ، انزعاج ، غیرت ، حریت ، ادسم ، رسم ، روائد ، ارادہ ، ہمت ، غربت ، مکر ، اصطلام ، رغبت ، وجد ۔

امام غزالی نے ان تمام کیفیات و احوال کی اس "دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی سے" حد و حقیقت بیان کی ہے کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا ۔ اسی بنا پر ابن خلدون نے کہا ہے کہ امام صاحب نے تصوف کو ایک "باقاعدہ علم" بنا دیا ۔

صوفیانہ تربیت کا دس نکاتی پروگرام :

پچھلے باب میں ہم کہہ چکے ہیں کہ مسکویہ نے اپنی زندگی عیش و طرب میں گزاری ۔ لیکن آخیر عمر میں اس کی زندگی میں انقلاب آیا اور اس نے ایک پندرہ نکاتی پروگرام کے مطابق اپنے نفس کی تہذیب و اصلاح کی ۔ اسی طرح شک و شبہے کی خار زار وادی سے نکل کر امام غزالی نے جب تصوف کے میدان میں قدم رکھا تو یہاں انھیں وہ غیر متزلزل یقین نظر آیا جس کی انھیں جستجو تھی ۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے انھوں نے بھی مسکویہ کی طرح اپنے نفس کے ساتھ سخت مجاہدہ کیا ۔ تصوف کی طرف جب انھوں نے توجہ دی تو انھیں معلوم ہوا کہ "یہ در اصل ایک عملی فن ہے اس لیے صرف علم سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا اور عمل کے لیے ضروری تھا کہ جاہ و مال سب کو چھوڑ کر زہد و ریاضت

اختیار کی جائے اور تمام دنیوی تعلقات چھوڑ دیے جائیں ۔ پھر اپنی حالت پر نظر ڈالی تو اپنے آپ کو ہر طرف سے تعلقات میں گھرا ہوا پایا ۔ اپنے اشغال کو جن میں سب سے اہم مشغلہ درس و تدریس کا تھا ، دیکھا تو نظر آیا کہ یہ علوم آخرت میں بالکل غیر مفید ہیں اور اس میں خلوص کا کوئی شائبہ نہیں اور اس کا محرک جاہ طلبی اور شہرت ونا موری کے سوا کچھ نہیں ۔ ان باتوں پر ایک مدت تک غور و فکر کرنے کے بعد میں نے ارادہ کیا کہ بغداد سے نکل کھڑا ہوں اور تمام تعلقات کو چھوڑ دوں ۔ رجب ۴۸۸ھ میں یہ خیال پیدا ہوا لیکن چھ مہینے لیت و لعل میں گزر گئے ۔ نفس کسی طرح گوارہ نہیں کرتا تھا کہ اتنی بڑی عظمت و جاہ سے دست بردار ہو جائے" ۔ بالآخر انہوں نے جاہ و مال ، اہل و عیال اور دوست و احباب کو چھوڑ کر شام کا رخ کیا اور دس سال گوشہ نشین رہے ۔ اس عرصے میں انہوں نے تصفیہ قلب کے لیے ایک دس نکاتی پروگرام پر باقاعدہ عمل کیا جس کی تفصیل رسالۂ لدنیہ میں موجود ہے ۔ اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے ۔

1- سالک کو چاہیے کہ وہ اپنی نیت ہمیشہ درست و صحیح رکھے اور اس میں کبھی کسی موقع پر فتور یا خلل نہ آنے دے ۔ سلوک کی راہ صدق نیت کی راہ ہے ۔ اس کی حفاظت سالک کا اولین فرض ہے ۔

2- اسے پوری یک سوئی اور دلجمعی کے ساتھ اللہ کی اطاعت اور بندگی کرنی چاہیے ۔

3- اس کے تمام اعمال و افعال کو زہد اور تقویٰ کے معیار پر پورا اترنا چاہیے ۔

4- اس کے دل میں اپنی منزل تک پہنچنے کی لگن ہونی

چاہیے - ذوق و شوق کے بغیر یہ راستہ ہرگز نہیں طے کیا جا سکتا۔

5- اسے ہر صورت میں شریعت کے اوامر و نواہی کی پابندی کرنی چاہیے اور بدعت سے احتراز کرنا چاہیے۔

6- اسے بندگان خدا کے ساتھ عاجزی اور انکساری کے ساتھ پیش آنا چاہیے کہ سب خدا کے محتاج ہیں۔

7- اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اگرچہ نجات کا دار و مدار ایمان پر ہے، تاہم حقیقی خوف و امید اس کے دائرے سے باہر نہیں۔

8- عبادت و ریاضت، مجاہدہ و تزکیۂ نفس اس کا شیوہ ہونا چاہیے۔

9- اسے ہمیشہ اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ غیر اللہ کا خیال اس کے دل میں نہ آنے پائے۔

10- اسے اپنے اندر وہ نظر و بصیرت پیدا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے جو اسے دیدار خدا کی منزل مقصود تک پہنچا دے۔

غزالی اور مسکویہ

امام غزالی نے علم کلام اور فلسفے میں یقینی علم کی ضمانت نہ پا کر تصوف کے دامن میں پناہ لی۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ محض ایک صوفی تھے یا فلسفے سے انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ البتہ انہوں نے فلسفے کا مطالعہ شرع اور دین کے نقطہ نظر سے کیا۔ فلسفیوں کی جو باتیں خلاف شریعت نہیں تھیں ان کو انہوں نے اپنی تصنیفات میں جگہ دی اور جو باتیں خلاف شریعت تھیں ان کی تردید میں ایک مستقل کتاب تہافت الفلاسفہ لکھی۔ اس کتاب میں انہوں نے الٰہیات کے صرف بیس مسئلوں کو خلاف شریعت قرار دیا ہے، جن میں سے صرف تین مسئلے ان کے نزدیک موجب کفر اور بقیہ موجب بدعت ہیں۔

ریاضی اور منطق کا دین سے کوئی تعلق نہیں ۔ ان کا علم یقینی ہے اور بالکل صحیح ۔ طبعیات کا مطالعہ بھی زیادہ قابل اعتراض نہیں ۔ اخلاقیات اور سیاسیات میں حق اور باطل دونوں ملے ہوئے ہیں ۔ امام غزالی در اصل ایک مصلح اور محقق تھے اور دین کے شیدائی ۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ عام مسلمان ارسطو اور افلاطون کا نام سن کر اس قدر مرعوب ہو جائیں کہ ان کی غلط باتوں کی بھی تقلید شروع کردیں اور دین کو بالکل خیر باد کہہ دیں ۔ ایک محقق کی حیثیت سے انھوں نے ہمیں بتایا کہ فلسفے کا ہر شعبہ خلاف شریعت نہیں ہے اور نہ ہی ہر شعبے کا ہر مسئلہ خلاف شریعت ہے ۔ پتہ نہیں ڈاکٹر زکی مبارک کس طرح اس نتیجے پر پہنچے کہ "امام صاحب نے فلسفے کا مطالعہ بری نیت سے کیا تھا تاکہ اس کی تہ تک پہنچ کر اس کی برائیاں تمام دنیا میں پھیلائیں ۔ انھوں نے فلسفے کا مطالعہ بذات خود کیا ، اور کسی استاد کی شاگردی نہیں کی جس نے ان کے دل میں فلسفے سے سخت بغض پیدا کردیا ، جس کی وجہ سے انھوں نے اخلاق پر اپنی کتابوں میں فلسفیوں کا ذکر برائی کے ساتھ کیا ۔ اگر انھوں نے فقہ ، تصوف اور علم کلام کی طرح کسی استاد سے فلسفے کی تعلیم حاصل کی ہوتی تو وہ فلسفیوں کے متعلق اس قدر تیز زبانی سے کام نہ لیتے ، کیونکہ اساتذہ کا قاعدہ ہے جس علم کی تعلیم دیتے ہیں اس کی حمایت کرتے ہیں اور اپنے شاگردوں پر اپنا اثر ڈالتے ہیں ، جیسا کہ صوفی اساتذہ کا اثر امام صاحب کے مذہبی اور اخلاقی خیالات پر پڑا ہے ۔ لیکن بایں ہمہ وہ اپنی اخلاقی کتابوں میں فلسفے کے اثر سے نہ بچ سکے "۔

ڈاکٹر زکی کی یہ رائے حقیقت پر مبنی نہیں ۔ امام صاحب کو دین سے محبت تھی اور وہ اسے فلسفے کے بعض مسائل کے مضرت رساں

اثرات سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے ۔ لیکن دین سے محبت نے انھیں فلسفے سے دشمنی پر کبھی آمادہ نہیں کیا ۔ چنانچہ وہ بڑی بے باکی سے لکھتے ہیں :

"ایک بڑا نقصان جو اسلام کو پہنچ رہا ہے یہ ہے کہ بہت سے لوگ اسلام کی حمایت کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ فلسفے کے تمام مسائل کو مذہب کے مخالف ثابت کیا جائے ۔ لیکن چونکہ فلسفے کے بہت سے مسائل ایسے ہیں جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہیں اس لیے جو شخص ان دلائل سے واقف ہے وہ ان مسائل کو قطعی سمجھتا ہے ۔ اس کے ساتھ جب اس کو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ یہ مسائل اسلام کے خلاف ہیں تو اس کو بجائے اس کے کہ ان مسائل میں شبہہ پیدا ہو خود اسلام میں شبہہ پیدا ہوتا ہے اور اس بنا پر ان نادان دوستوں سے اسلام کو سخت ضرر پہنچتا ہے " ۔

ڈاکٹر زکی کو یہ بھی اعتراض ہے کہ فلسفے سے " بغض " رکھنے کے باوجود امام صاحب " اخلاق پر اپنی کتابوں میں فلسفے کے اثر سے نہ بچ سکے " ۔ یہ اعتراض بذات خود یہ ظاہر کرتا ہے کہ امام صاحب کو دراصل فلسفے سے کوئی " بغض " نہیں تھا ورنہ اس کے اثر سے وہ ضرور محفوظ رہتے ۔ امام صاحب کی زندگی میں بھی بعض لوگوں نے ان پر اعتراض کیا تھا کہ ان کی اکثر کتابوں میں فلسفے کا رنگ غالب ہے ۔ منقذ من الضلال میں انھوں نے اس اعتراض کا جو جواب دیا ہے وہ آب زر سے لکھے جانے کے قابل ہے :

" اچھا فرض کر لو کہ جو باتیں میں نے لکھیں وہ حکماء کی کتابوں کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتیں ۔ لیکن اگر وہ باتیں معقول ہیں اور دلائل سے ثابت ہیں اور قرآن و حدیث کے خلاف نہیں ہیں تو پھر ان کے چھوڑنے ، ان سے انکار کرنے کی کیا وجہ ہے ؟ اگر

ہم ایسا کرنے پر آئیں اور تمام سچی باتوں کو رد کر دیا کریں جو پہلے کسی بد عقیدہ کے خیال میں گزریں تو ہم کو بہت سی سچی اور حق باتوں کو چھوڑنا پڑے گا"۔

مختصر یہ کہ امام صاحب کو فلسفے سے کوئی دشمنی نہیں تھی ۔ انھوں نے فلسفیوں کی ایسی باتوں کو جو شریعت کے خلاف نہیں تھیں اخلاق پر اپنی کتابوں میں بھی جگہ دی ۔ وہ فلسفی جس سے امام صاحب بالخصوص متاثر ہوئے ابو علی احمد مسکویہ ہے جس کے فلسفۂ اخلاق سے ہم پچھلے باب میں بحث کر چکے ہیں ۔ احیاء العلوم ، کیمیائے سعادت اور بالخصوص میزان العمل میں انھوں نے اس کی مشہور کتاب تہذیب الاخلاق سے خاصا استفادہ کیا ہے ۔ خلق کی تعریف ، فضائل و رذائل کی تقسیم ، بچوں کی تعلیم و تربیت میں یہ اثر خاص طور پر نمایاں ہے ۔ اخلاقی امراض کا طریقۂ علاج وہی ہے جو ہمیں مسکویہ کے یہاں ملتا ہے لیکن جہاں مسکویہ نے صرف چار بیماریوں یعنی غصہ ، خوف ، بزدلی اور حزن کے علاج پر اکتفا کیا ہے ، امام صاحب نے کم و بیش نفس کی ہر قوت کی تمام بیماریوں کا علاج بتایا ہے ۔

خلق کی تعریف :

خلق کی ماہیت کے متعلق صوفیاء کے مختلف اقوال ہیں ۔ لیکن امام صاحب نے اس کی ماہیت بیان کرنے کی بجائے صرف اس کے ثمرات و نتائج بیان کیے ہیں ۔ مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کو سامنے رکھ کر انھوں نے احیاء العلوم میں خلق کی یہ تعریف کی ہے ۔

"خلق نفس کی اس ہیئت راسخہ کا نام ہے جس سے تمام افعال بلا تکلف اور غور و فکر کے بغیر صادر ہوں ۔ اب اگر یہ ہئیت

ایسی ہو جس سے ایسے افعال سرزد ہوں جو عقلاً اور شرعاً عمدہ اور قابل تعریف ہوں تو اس ہئیت کو خلق نیک اور اگر برے اور قابل مذمت ہوں تو اس ہئیت کو خلق بد کہتے ہیں "۔

اس تعریف میں خلق کی دو صفات بتائی گئی ہیں ، ایک ہئیت راسخہ کی صفت ، دوسری افعال کا بلا تکلف اور غور و فکر کے بغیر صادر ہونا ۔ ہیئت راسخہ کی صفت کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اتفاقاً یا کسی خاص ضرورت کے پیش نظر اپنا مال دوسروں پر خرچ کر دے تو ہم اس کو فیاض ہرگز نہیں کہہ سکتے ، کیونکہ اس کی روح میں فیاضی کا ملکہ راسخہ موجود نہیں ہے ۔ یہ کام اس سے عادتاً یا طبعاً نہیں ، اتفاقاً یا ضرورتاً ہوا ہے ۔ خلق نفس کی ایک مستقل حالت کا نام ہے نہ کہ کسی عارضی و ہنگامی حالت کا جو کسی خارجی دباؤ کی وجہ سے ظہور میں آئے ۔

خلق کی دوسری صفت یہ ہے کہ اس سے تمام افعال بلا تکلف اور غور و فکر کے بغیر صادر ہوں ۔ جو شخص اپنی طبیعت پر جبر کر کے اپنا مال دوسروں پر خرچ کرتا یا اپنے غصے کو روکتا ہے ، اس کو ہم فیاض اور حلیم (بردبار) نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ فعل اس سے بلا تکلف ظہور میں نہیں آیا ۔ اس نے یہ کام جبراً و قہراً کیا ہے ۔ آسانی اور سہولت اور اس سے پیدا ہونے والی خوشی و مسرت کا عنصر اس میں موجود نہیں ہے ۔

خلق کی مندرجہ بالا دونوں صفات عادت میں پائی جاتی ہیں یا طبیعت میں ۔ پس خلق اکتسابی ہوتا ہے یا فطری یعنی انسان یا خود اسے کوشش و مشق سے حاصل کرتا ہے یا یہ اسے فطرت سے ورثے میں ملتا ہے ۔

اخلاق اعمال کے ظہور پر ہم نظر ڈالیں تو چار چیزیں واضح

طور پر ہمارے سامنے آتی ہیں ۔ ایک اچھے اور برے اعمال کا فرق ، دوسرے ان اعمال پر قدرت و اختیار حاصل ہونا ، تیسرے ان اعمال کا علم ہونا ، چوتھے نفس کی وہ ہئیت راسخہ جس سے وہ ان اعمال کے کرنے پر بے تکلف مائل ہو ۔ لیکن خود فعل کا نام خلق نہیں ہے ، کیونکہ بہت سے لوگ فطرتاً فیاض ہوتے ہیں لیکن ناداری یا کسی مجبوری کی وجہ سے فیاضی کا اظہار نہیں کر سکتے ۔ اسی طرح بعض لوگ فطرتاً بخیل ہوتے ہیں لیکن نمود کی خاطر یا کسی اور وجہ سے دوسروں پر مال خرچ کر بیٹھتے ہیں ۔ قدرت و اختیار کا نام بھی خلق نہیں ہے ، کیونکہ انسان کو بخل و فیاضی دونوں پر یکساں قدرت حاصل ہے ۔ وہ جو راستہ چاہے اختیار کرے ۔ علم کا نام بھی خلق نہیں ، کیونکہ اس کی نسبت بھی اچھے اور برے دونوں اعمال سے یکساں ہے ۔ باقی رہ گئی ہئیت راسخہ ، تو اب ہم اسی کو خلق کہہ سکتے ہیں کیونکہ اسی کی بدولت اچھے یا برے اعمال بلاتکلف ہم سے صادر ہوتے ہیں ۔

فضائل اور رذائل کی تقسیم :

خلق کا تعلق نفس سے ہے ۔ امام غزالی نے نفس ، عقل ، روح اور قلب کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے ، لیکن وہ قلب کے لفظ کو ترجیح دیتے ہیں ۔ قلب ایک روحانی شے ہے ۔ اس کا تعلق ایک نظر نہ آنیوالی دنیا سے ہے اور جسمانی دل سے بھی ۔ دل سے اس کا تعلق ایک ماورائی قسم کا تعلق ہے ، جو مشابہ ہے جو ہر کے عرض کے ساتھ تعلق سے ۔ قلب کی ماہیت کا علم خدا کی معرفت کی اساس ہے ۔

قلب تین قویٰ پر مشتمل ہے : قوت فکر ، قوت غضب اور قوت شہوت ۔ حسن خلق امام غزالی کے نزدیک ان ہی تین قوتوں

کی تہذیب و اعتدال کا نام ہے۔ قوت فکر کی تہذیب سے حکمت پیدا ہوتی ہے ، قوت غضب کی میانہ روی سے شجاعت اور قوت شہوت کے اعتدال سے عفت کی فضیلت پیدا ہوتی ہے۔ جب یہ تینوں قوتیں اعتدال کی حد کے اندر رہ کر اپنا اپنا کام کریں تو اس سے ایک چوتھی فضیلت پیدا ہوتی ہے جسے ہم عدالت کہتے ہیں۔ حسن خلق ان ہی چار فضائل کا مجموعہ ہے جن کا ہم مسکویہ کے نظام اخلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔

میزان العمل میں امام صاحب نے ان فضائل اربعہ کی انواع بھی بیان کی ہیں۔ حکمت کی انھوں نے صرف چار انواع کا ذکر کیا ہے : حسن تدبیر ، جودت ذہن ، اصابت رائے و ظن (رائے اور خیال کا ٹھیک ہونا) اور دقیق ترین اعمال اور نفس کی مخفی سے مخفی آفات پر آگاہی اور اطلاع۔ مسکویہ نے اس کے برعکس حکمت کی سات انواع بتائی ہیں : ذکاء ، حسن تعقل ، سرعت فہم ، صفائی ذہن ، سہولت تعلم ، تذکر (یاد داشت) اور جودت ذہن۔

امام صاحب کے نزدیک شجاعت کی نو انواع ہیں : کرم ، ہمت ، جرأت ، کسر نفسی ، تحمل ، بردباری ، پامردی ، اخوت اور ضبط خشم (غصہ)۔ مسکویہ نے بھی شجاعت کی نو انواع بتائی ہیں : کبر نفس (اولوالعزمی) ، نجدت (حواس مجتمع رکھنا) ، علوہمت (بلند ہمتی) ، ثبات ، حلم ، صبر ، سکون ، شہامت (دلیری) اور تحمل۔

امام غزالی نے عفت کی دس انواع بتائی ہیں : سخاوت ، حیا ، صبر ، عفو و در گزر ، قناعت ، تقویٰ و ورع ، خوش خلقی ، حسن سلوک ، فرومندی اور قلت طمع۔ مسکویہ کے نزدیک عفت کی بارہ انواع ہیں : حیا ، دعت (پرہیز گاری) ، صبر ، حریت ، قناعت ، دماثت

(خوش خلقی) ، انتظام ، حسن ھدیٰ ، مسالمت (صلح کاری) ، وقار ، ورع (تقویٰ) اور سخا ۔

امام صاحب کے نزدیک قوت غضبی اور شہوی دونوں پر الوہی اثرات کے غلبے سے علم ، حکمت اور یقین کے تین خاص فضائل پیدا ہوتے ہیں ۔ مسکویہ کے یہاں ہمیں ان کا کوئی ذکر نہیں ملتا ۔

امام صاحب نے عدالت کی انواع کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے ۔ مسکویہ نے اس کی آٹھ انواع بتائی میں جن کا ذکر ہم پچھلے باب میں کر چکے ہیں ۔

رسول اکرمؐ کی ذات ان تمام فضائل کا مجموعہ تھی ۔ اس لیے ان کے اسوۂ حسنہ کی پیروی کرنا ہمارا اخلاق فرض ہے ۔ کوئی شخص اپنے اخلاق میں رسول اکرمؐ سے جس قدر قریب ہو گا اسی قدر وہ خدا سے بھی قریب ہو گا ۔

جس طرح فضیلت نفس کی کسی نہ کسی قوت میں اعتدال کا نام ہے اسی طرح رذیلت اس کی کسی نہ کسی قوت میں افراط یا تفریط کا نام ہے ۔ پس حکمت میں افراط سے چالبازی تفریط سے حماقت ، شجاعت میں افراط سے غیر دانشمندانہ اقدام اور تفریط سے بزدلی اور عفت میں افراط سے ہوس اور تفریط سے بے رغبتی کی رذیلت پیدا ہوتی ہے ۔ عدالت کی دونوں اطراف ظلم و جور ہیں یعنی ظلم کرنا اور ظلم سہنا ۔ خلق بد ان ہی آٹھ رذائل کا مجموعہ ہے جن کا ہم مسکویہ کے نظام اخلاق میں ذکر کر چکے ہیں ۔

مسکویہ نے ہمیں صرف قوت فکر و تمیز کے رذائل کے نام بتائے ہیں ۔ حکمت کی سات انواع ہیں ۔ ان میں افراط و تفریط سے چودہ رذائل پیدا ہوتے ہیں : چالاکی اور بیوقوفی ، ضروری باتوں کو بھول

جانا اور غیر ضروری باتوں کو یاد رکھنا ، شے مدرکہ کو بڑھا کر اور اسے گھٹا کر بیان کرنا ، جلد کوئی رائے قائم کرنا اور ایسا کرنے میں دیر لگانا ، وفور علم سے حیرت میں مبتلا ہونا اور جہالت میں بھٹکنا ، جلد کوئی بات یاد کرلینا اور اسے یاد کرنے میں دیر لگانا اور بہت زیادہ غور و فکر کرنا اور اس سے بالکل ہی کام نہ لینا ۔ امام غزالی نے قوت فکر کے رذائل کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے ۔

مسکویہ نے قوت غضبی اور قوت شہوی کے رذائل کی انواع کی طرف کوئی توجہ نہیں دی ۔ امام صاحب نے اس کے برعکس ان قوتوں کی مختلف بیماروں اور ان کے علاج کی طرف خاص توجہ دی ۔ قوت شہوی میں افراط و تفریط سے حسب ذیل رذائل یا اخلاق بیماریاں پیدا ہوتی ہیں ۔

بے حیائی ، اسراف ، بخل ، ریا ، افترا پردازی ، بے غیرتی ، یاوہ گوئی ، حرص ، طمع ، چاپلوسی ، کمینہ پن ، حسد ، حقد ، (جلن) شماتت (دشمنی) ، پر خوری ، ہوس ۔

قوت غضبی میں افراط و تفریط سے جو بیماریاں پیدا ہوتی ہیں ان کے نام یہ ہیں :

غیر دانشمندانہ اقدام ،فضول خرچی ، غرور ، تکبر ، عجب (اپنی تعریف کرنا) سلف (شیخی مارنا) ، استہزا (مذاق اڑانا)، استخفاف (دوسروں کی سبکی کرنا) تحقیر ، عداوت ، بغض ، گالی دینا ایذا پہنچانا ، شر و فساد پھیلانا ۔

قوت غضبی اور شہوی دونوں پر شیطانی اثرات کے غلبے سے مندرجہ ذیل برائیاں پیدا ہوتی ہیں :

مکر ، حیلہ ، فریب ، جرأت ، بھروپ بھرنا ، دشمنی پر

اکسانا ، بدطینتی ، موشگافی (بال کی کھال نکالنا) ۔

امام صاحب نے ان بیماریوں کے صرف نام ہی نہیں بتائے ہیں بلکہ ان کے علاج پر سیر حاصل بحث بھی کی ہے ۔

تربیت اطفال :

بچوں کی تعلیم و تربیت اخلاقیات کا ایک اہم اور بنیادی مسئلہ ہے ۔اس سلسلے میں والدین پر حسب ذیل فرائض عائد ہوتے ہیں :

1۔ ان کا فرض ہے کہ وہ اپنی اولاد کو ادب و تہذیب سکھائیں ۔ برے بچوں سے ملنے جلنے سے روکیں اور انہیں عمدہ اخلاق کی تعلیم دیں ۔

2۔ بچپن ہی سے ان کے سامنے زیب و زینت ، عیش و آرام کی مذمت کریں تاکہ وہ آرام کے عادی اور سست اور کاہل نہ ہو جائیں ۔

3۔ بچے میں جس وقت حیاً و تمیز کے آثار ظاہر ہوں یہ سمجھنا چاہیے کہ اب وہ سن شعور کو پہنچ رہا ہے ، قوت فکر بیدار ہو رہی ہے اور یہ وہ موقع ہے جس سے والدین کو ہر ممکن فائدہ اٹھانا چاہیے ۔

4۔ بچے میں سب سے پہلے کھانے اور غذا کی رغبت پیدا ہوتی ہے اس لیے تربیت کا آغاز بھی اسی قوت کی تہذیب سے ہونا چاہیے ۔ اس کو سکھلانا چاہیے کہ کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھ لیا کرے ، دسترخوان پر جو کھانا سامنے اور قریب ہو اس کی طرف ہاتھ بڑھائے ۔ جلد جلد نہ کھائے ۔ نوالہ چبا کر کھائے ۔ ہاتھ اور کپڑے کھانے میں آلودہ نہ ہونے پائیں ۔ زیادہ نہ کھائے ۔ معمولی کھانے پر اکتفا کرے ۔

5۔ بچے کو سفید کپڑے پہننے کا شوق دلایا جائے اور اس

کو سمجھایا جائے کہ رنگین ، ریشمی اور بھڑکدار کپڑے پہننا عورتوں کا شعار ہے جو لڑکے اس قسم کے کپڑے پہننے کے عادی ہوں ان کی صحبت سے اسے بچایا جائے۔

6۔ جب بچے سے کوئی پسندیدہ فعل ظہور میں آئے تو دوسروں کے سامنے تعریف کر کے اس کا دل بڑھایا جائے اور صلہ و انعام دیا جائے۔ اس سے اگر کوئی برا فعل سرزد ہو تو چشم پوشی کرنی چاہیے تاکہ وہ برے کاموں کے کرنے پر دلیر نہ ہو جائے ، بالخصوص جب وہ خود اسے چھپانا چاہتا ہو۔ اگر دوبارہ وہ فعل اس سے سرزد ہو تو تنہائی میں اسے نصیحت کرنی چاہیے۔ لیکن بار بار اسے ملامت نہیں کرنی چاہیے۔ اس سے بچہ ضدی اور شوخ ہو جاتا ہے۔

7۔ اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ بچہ چھپا کر کوئی کام نہ کرنے پائے ، کیونکہ وہ وہی کام چھپا کر کرتا ہے جسے وہ برا سمجھتا ہے۔

8۔ مجلس میں تھوکنے ، انگڑائی لینے ، لوگوں کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھنے ، پاؤں پر پاؤں رکھنے اور ٹھوڑی کے نیچے ہتھیلی رکھ کر بیٹھنے سے بچے کو منع کرنا چاہیے۔

9۔ دولت ، اچھے لباس ، غذا ، قلم ، دوات وغیرہ پر فخر کرنے سے اسے روکنا چاہیے۔

10۔ فضول گوئی ، دشنام طرازی اور سخت کلامی سے اسے منع کرنا چاہیے اور جن لوگوں کو ان باتوں کی عادت ہو ان کی صحبت اختیار کرنے سے اسے روکنا چاہیے۔

11۔ والدین ، استاد ، بڑوں ، اپنوں ، پرایوں سب کی تعظیم و تکریم کی اسے تلقین کرنی چاہیے۔

12۔ بچہ سکول سے پڑھ کر گھر واپس آئے تو اسے عمدہ کھیل کھیلنے کا موقع دینا چاہیے ۔ کھیلنے سے روکنے اور ہر وقت پڑھنے لکھنے میں مصروف رکھنے سے بچے کا دل بجھ جاتا ہے ۔ ذہن کند ہو جاتا ہے ۔ پڑھنے لکھنے سے جی اچاٹ ہو جاتا ہے اور وہ مدرسے جانے سے بھی جی چرانے لگتا ہے ۔

تعلیم و تربیت کا یہ پروگرام ، جو امام صاحب نے احیاالعلوم میں پیش کیا ہے ، ہو بہو نقل ہے اس پروگرام کی جو مسکویہ نے بچوں کی تربیت کے لیے تہذیب الاخلاق میں پیش کیا ہے ۔ علامہ شبلی اور ڈاکٹر زکی مبارک نے دونوں کتابوں کی عبارتیں آمنے سامنے رکھ کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ خیالات کے ساتھ ساتھ ان میں الفاظ کی مشابہت کو توارد ہر گز نہیں کہا جا سکتا ۔ یہاں پر یہ بات ہمیں نہیں بھولنی چاہیے کہ مسکویہ نے جو کچھ اس موضوع پر لکھا ہے وہ اس کے اپنے خیالات نہیں ہیں بلکہ برائی سن (Bryson) کی اقتصادیات سے ماخوذ ہیں جس کا عربی ترجمہ ، تدبیر الرجل المنزلہ ، اب بھی مخطوطے کی صورت میں موجود ہے ۔

اخلاق امراض کا علاج :

امام غزالی نے جس باب میں فن اخلاق میں بیش بہا اضافہ کیا ، اسے وسعت اور جامعیت بخشی ، وہ نفسی امراض کا علاج ہے ۔ انھوں نے بڑی نکتہ سنجی اور دقت نظر سے نفس کی تمام بیماریوں کا تجزیہ کیا ، ان کے اسباب کی تحقیق کی ، ان کے علاج کے طریقے بتائے اور اس فن کو اس قدر وسعت دی کہ آج تک اس میں کوئی اضافہ نہ ہو سکا ۔

مسکویہ نے اخلاق امراض کی صرف آٹھ اقسام بتائیں : چالبازی

اور حماقت ، غیر دانشمندانہ اقدام اور بزدلی، ہوس اور بے رغبتی ظلم کرنا اور ظلم سہنا - لیکن صرف غصے ، بزدلی ، خوف اور جبن کے علاج کے طریقے بتائے - باقی امراض کے علاج کی طرف اس نے توجہ نہیں دی - امام صاحب نے تمام اخلاقی امراض کا تجزیہ کیا - ایک ایک کی ماہیت کی تشخیص کی - پر خوری ، ہوس ، حرص ، جھوٹ ، غیبت ، ریاؑ ، تکبر ، عجب ، بخل ، غصہ ، کپٹ ، حسد غفلت ، گمراہی ، نادانی ، حب دنیا ، جاہ پرستی ، فضول کلامی وغیرہ وغیرہ ، ایک ایک بیماری کے اسباب کی تحقیق کی اور اس کے علاج کا طریقہ بتایا - یہاں ہم صرف غیبت کے اسباب اور اس کے طریقۂ علاج سے بحث کریں گے -

غیبت کا علاج :

کسی کے پیٹھ پیچھے اس کا ذکر اس طرح کرنا کہ اگر وہ خود سنتا تو اسے ناگوار ہوتا غیبت کہلاتا ہے - غیبت کے لیے ضروری ہے کہ جو کچھ کہا جائے وہ سچ ہو ، اگر وہ جھوٹ ہے تو اسے غیبت نہیں ، بہتان کہیں گے - اسی طرح نام لیے بغیر اگر یہ کہا جائے کہ کسی شخص نے ایسا کیا تو یہ بھی غیبت نہ ہو گی - غیبت صرف زبان ہی سے نہیں ہوتی ، ہاتھ اور آنکھ کے اشاروں سے بھی ہوتی ہے اور دل سے بھی - دل سے غیبت اس طرح ہوتی ہے کہ تحقیق کیے بغیر کسی کی طرف سے بدگمان ہو جائے -

اس کے علاج کے دو طریقے ہیں - ایک یہ کہ جو حدیثیں غیبت کی برائی میں آئی ہیں ان پر انسان غور و تامل کرے اور یہ جانے کہ جو شخص غیبت کرتا ہے اس کی نیکیاں اس شخص کے نامۂ اعمال میں منتقل کردی جاتی ہیں جن کی وہ غیبت کرتا ہے ، یہاں تک کہ وہ خود مفلس ہو جاتا ہے - رسول اکرم ص کا ارشاد ہے

کہ غیبت نیکیوں کو اس طرح کھا جاتی ہے جس طرح آگ خشک لکڑی کو۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ خود اپنی عیب کے متعلق سوچے۔ اگر اس میں کوئی عیب ہے تو اسے دوسروں کو بھی ایسا ہی معذور سمجھنا چاہیے ، جیسا کہ وہ خود اپنے آپ کو سمجھتا ہے۔ اور اگر اپنی ذات میں اسے کوئی عیب نظر نہ آئے تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اپنے عیوب کا لظر نہ آنا سب سے بڑا عیب ہے۔

یہ تو ہوا غیبت کا عام علاج۔ اس کا خاص علاج یہ ہے کہ اس سبب کو معلوم کیا جائے جو کسی شخص کو غیبت پر مستعد رکھتا ہے اور اسے دور کرنے کی کوشش کی جائے۔ غیبت کے آٹھ اسباب ہیں :

1۔ پہلا سبب یہ ہے کہ انسان کو جب کسی کی بات پر غصہ آتا ہے تو خواہ مخواہ اس شخص کے عیب زبان پر آ جاتے ہیں۔ اس سے اس کا کلیجہ ٹھنڈا ہوتا ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس نے اپنا انتقام لے لیا ہے۔ ایسے شخص کو معلوم ہونا چاہیے کہ غصے ہو کر اپنے آپ کو دوزخ میں ڈالنا حماقت ہے۔ انسان کی فلاح اسی میں ہے کہ وہ غصے کو ضبط کرنا سیکھے۔

2۔ کسی مجلس میں جب پہلے ہی سے کسی کی غیبت ہو رہی ہو تو نووارد کو خواہ مخواہ گرمیٔ صحبت کے لیے اس مشغلے میں شریک ہونا پڑتا ہے ، کیونکہ اگر وہ ان کو ٹوکے یا خاموش بیٹھا رہے تو اہل مجلس پر بار ہو گا۔ اس کا علاج یہ ہے کہ وہ شخص یہ جانے کہ لوگوں کو خوش کرنے کے لیے خدا کو ناراض کرنا حماقت اور نادانی ہے۔

3. انسان کو جب اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص

اس کے متعلق برے خیالات دل میں رکھتا ہے اور ان کو ظاہر کرنا چاہتا ہے تو حفظ ما تقدم کے طور پر وہ خود اس کے عیب ظاہر کرنے شروع کردیتا ہے تا کہ اس شخص کی بات بے اثر ہو جائے اور یہ کہنے کا موقع ملے کہ چونکہ اس نے اس شخص کے واقعی عیب ظاہر کیے تھے اس لیے دشمنی سے وہ اس پر جھوٹے الزامات لگاتا ہے۔ ایسے شخص کو یہ جاننا چاہیے کہ خدا کے غصے کی بلا اس آفت سے بہت بڑی ہے جس سے وہ بچنا چاہتا ہے اور یہ کہ وہ بلا یقیناً آئے گی جب کہ اس آفت کا آنا، جس سے وہ بچنا چاہتا ہے، مشکوک ہے۔

4۔ اکثر دوسروں کے عیب بیان کرنے سے ضمناً اپنا کمال ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شاعر دوسرے شاعر کی نسبت کہتا ہے کہ اس کا کلام پھیکا ہوتا ہے۔ اسے شعر کہنا نہیں آتا۔ اس سے در پردہ وہ یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ اس کا اپنا کلام بڑا پر لطف ہوتا ہے۔ اپنی تعریف کرنے کا یہ بڑا غلط طریقہ ہے۔ دوسرے لوگوں پر اس سے اس کی جہالت ظاہر ہوتی ہے نہ کہ فضیلت و برتری۔

5۔ کوئی شخص جب کسی کی دولت، عزت اور شہرت کو نہیں دیکھ سکتا اور اسے مٹانے پر بھی قدرت نہیں رکھتا تو مجبوراً اس کے عیب ظاہر کرنے لگتا ہے تاکہ لوگوں کے دلوں میں اس کی وقعت کم ہو جائے۔ ایسے شخص کو معلوم ہونا چاہیے کہ اس دنیا میں تو وہ رنج و حسد کے عذاب میں گرفتار ہے ہی، اس جہاں میں بھی غیبت کے عذاب میں مبتلا ہو گا۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ وہ غیبت سے احتراز کرے۔

6۔ انسان پر جب کوئی غلط الزام یا عیب لگایا جاتا ہے

اور وہ اس سے اپنی برأت ثابت کرنا چاہتا ہے ، تو اس شخص کا نام لے دیتا ہے جس پر فی الحقیقت وہ الزام عائد ہوتا ہے ، حالانکہ اسے صرف اپنی برأت پر قناعت کرنی چاہیے تھی ۔

7۔ اکثر مذاق اور دل بہلانے کے لیے انسان دوسروں کے عیوب کا خاکہ اڑاتا ہے ، جس سے حاضرین مجلس کو نقالی کا لطف آتا ہے اور صحبت گرم ہوتی ہے ۔ ایسا شخص یہ نہیں جانتا کہ وہ جس شخص کی غیبت کر رہا ہے قیامت کے دن وہ اپنے گناہ اس کی گردن پر لادے گا اور گدھے کی طرح اسے دوزخ کی طرف ہانکتا ہوا لے جائے گا ۔

8۔ ایک دیندار آدمی جب کسی شخص کو برا کام کرتے دیکھتا یا لوگوں سے سنتا ہے تو اس کو تعجب اور حیرت ہوتی ہے اور اس تعجب کو ظاہر کرنے میں اس شخص کا نام زبان پر آجاتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ مجھے سخت حیرت ہوئی کہ زید نے باوجود کمال دینداری کے رقص کی محفل میں کیونکر شرکت کی ؟ حالانکہ اسے صرف اپنے تعجب کا اظہار کرنا چاہیے تھا ، نام نہیں لینا چاہیے تھا ۔

جبر و قدر کا مسئلہ

انسان میں دو قوتیں کارفرما ہیں ، ایک الوہی قوت اور دوسری شیطانی قوت ۔ یہ قوتیں ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے بر سر پیکار رہتی ہیں ۔ اس پیکار میں جب شیطانی قوت انسان پر غالب آ جاتی ہے تو برائی کی طرف اس کی رغبت بڑھ جاتی ہے ۔ قرآن پاک نے نفس کی اس حالت کو نفس امارہ سے تعبیر کیا ہے لیکن الوہی قوت بالکل مردہ نہیں ہو جاتی ۔ احتساب کرنے والے ضمیر کی حیثیت سے وہ انسان کو برابر لعنت و ملامت کرتی رہتی

ہے ۔ قرآن پاک کی اصطلاح میں نفس کی اس حالت کا نام نفس لوامہ ہے ۔ رفتہ رفتہ عقل کی الوہی قوت غصے اور شہوت کی شیطانی قوتوں پر غالب آجاتی ہے اور انسان شیطان کے لشکر سے نکل کر رحمٰن کے لشکر میں داخل ہو جاتا ہے ۔ یہ منزل نفس کے سکون اور اطمینان کی منزل ہے ۔ قرآن مجید کے الفاظ میں نفس کی اس حالت کا نام نفس مطمئنہ ہے ۔ اس اخلاق جد و جہد میں غزالی کے نزدیک انسان کو واضح طور پر اپنے آزاد ہونے کا احساس ہوتا ہے ۔ اختیار کی قوت کو استعمال کر کے ہی وہ سکون و اطمینان کی آخری منزل پر پہنچتا ہے اور یہیں مستقل طور پر مقیم رہتا ہے ۔ پس آزادی ایک شعوری تجربہ ہے ، ایک وجدانی احساس ، جو کسی ثبوت کا محتاج نہیں ۔

آزادی کو ایک وجدانی تجربہ قرار دینے کے بعد اس کے ثبوت میں کوئی دلیل دینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ۔ تاہم امام غزالی نے اس کے حق میں ایک بالواسطہ دلیل بھی دی ہے ۔ اگر ہمیں اپنے افعال پر کوئی اختیار حاصل نہیں ہے تو رسول اکرم ؐ نے ہمیں اپنے اخلاق کو بہتر بنانے کا حکم کیوں دیا ہے ؟ انسان کو اگر مجبور محض تسلیم کر لیا جائے تو پند و نصیحت اور تعلیم و تربیت کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا ۔ سزا اور جزا اپنا مفہوم کھو بیٹھتے ہیں ۔ دوزخ و جنت کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی ۔ اس لیے ہمارے لیے یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت و اختیار حاصل ہے ۔

فطرت مجبور ہے ۔ خدا کی قدرت کاملہ مکمل طور پر اس پر حاوی ہے ۔ انسان بھی فطرت کا ایک جزو ہے لیکن وہ اس کا ایک ذی شعور جزو ہے ، اس لیے اسے ایک محدود مفہوم میں

اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے - خدا تعالیٰ نے اسے اپنی شبیہ پر پیدا کیا ہے اس لیے ارادے اور اختیار کی قوت کا اس میں بھی ہونا ضروری ہے - لیکن اس کا اختیار محدود اور مشروط ہے ، کیونکہ وہ انسان ہے ، خدا نہیں -

کیا خلق تغیر پزیر ہے ؟

خلق کی تعریف میں ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ یا تو طبعی ہوتا ہے یا اکتسابی - یہ ہمیں قدرت سے ورثے میں ملتا ہے یا ہم اپنی کوشش سے اسے حاصل کرتے ہیں - فطری اور طبعی ہونے کی صورت میں لازماً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خلق تغیر پزیر ہے؟ کیا انسان مجاہدے اور ریاضت سے اپنے اخلاق کو بدل سکتا ہے ؟ بعض لوگوں کے خیال میں اخلاق میں کسی قسم کی تبدیلی ممکن نہیں ہے - اس کے جواز میں وہ دو دلیلیں پیش کرتے ہیں -

1- ایک یہ کہ جس طرح ظاہری صورت میں تبدیلی ناممکن ہے مثلاً ایک پستہ قد آدمی اپنے آپ کو بلند قامت ، ایک بد صورت آدمی اپنے آپ کو خوبصورت نہیں بنا سکتا - اسی طرح باطنی صورت میں بھی ، جس کا نام خلق ہے ، کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی -

2- دوسری یہ کہ حسن خلق اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کہ قوت غضبیہ و شہویہ کو بالکل نیست و نابود نہیں کیا جا سکتا -

امام صاحب نے اس نظریے کی تردید کی ہے - تجربہ شاہد ہے کہ سرکش گھوڑے کو فرماں بردار بنایا جا سکتا ہے - باز ، کتے اور دوسرے جانوروں کو سدھایا جا سکتا ہے - تو پھر انسان کے اخلاق میں تبدیلی کیوں نہیں پیدا کی جا سکتی -

موجودات کی دو قسمیں ہیں - ایک وہ جو اپنی ذات میں مکمل

ہیں مثلاً سورج ، چاند ، ستارے ، آسمان اور خود انسان و حیوان کے داخلی اور خارجی اعضأ وغیرہ ۔ انسان کو ان پر کوئی قدرت و اختیار حاصل نہیں ہے ۔ دوسرے وہ جو اپنی ذات میں ناقص و نامکمل ہیں لیکن ان میں کمال کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے ۔ مثلاً ایک گٹھلی بذات خود آم یا کھجور نہیں ہے لیکن اگر اس کی صحیح نشو و نما کی جائے تو وہ آم یا کھجور ہو سکتی ہے ۔ قوت غضبیہ اور قوت شہویہ کا شمار اسی دوسری قسم کی موجودات میں ہے ۔ اگر ایک گٹھلی میں تربیت کے ذریعے تغیر پیدا کیا جا سکتا ہے تو قوت غضبیہ و شہویہ میں کیوں نہیں کیا جا سکتا ؟ البتہ ان فطری قوتوں کی حالت مختلف ہے ۔ بعض آسانی کے ساتھ تغیر کو قبول کر لیتی ہیں اور بعض دیر میں اثر پزیر ہوتی ہیں ۔ اس اختلاف کے دو سبب ہیں ؟

1۔ پہلا سبب یہ ہے کہ یہ قوتیں فطرتاً قوی ہوتی ہیں اور دیر تک انسان میں اپنا عمل جاری رکھنے کی وجہ سے اور قوی ہو جاتی ہیں ۔ شہوت و غضب کی جو قوتیں انسان میں موجود ہیں ان میں شہوت کی قوت میں بمشکل تغیر پیدا کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ قوت سب سے پہلے وجود میں آتی ہے ۔ پھر غضب کی قوت پیدا ہوتی ہے اور سب سے آخر میں قوت تمیز کا ظہور ہوتا ہے ۔

2. دوسرا سبب یہ ہے کہ ان قوتوں کے طبعی اقتضأ کے مطابق عمل کرنے اور ان کے عمل کو پسند کرنے سے اخلاق میں استحکام پیدا ہوتا ہے ۔ اس لحاظ سے انسانوں کے چار درجے ہیں :

(الف) پہلا درجہ ان سادہ لوح انسانوں کا ہے جن کی سیرت کی ابھی تشکیل نہیں ہوئی ہے ۔ یہ لوگ اچھے اور برے میں تمیز نہیں

کرتے اور ہر قسم کی رائے اور عقیدے سے خالی ہوتے ہیں۔ انھیں چونکہ متواتر لذتوں سے فائدہ اٹھانے کا موقع حاصل نہیں ہوتا اس لیے ان کی قوت شہوانیہ بھی کمزور ہوتی ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کی تربیت و اصلاح آسانی سے ہو سکتی ہے۔وہ تھوڑے سے عرصے میں خوش خلق بن سکتے ہیں۔

(ب) دوسرا درجہ ان لوگوں کا ہے جو اچھے اور برے میں تمیز تو کرتے ہیں لیکن اچھے کاموں کے عادی نہیں ہوتے۔ قوت شہوی کی اطاعت کرتے کرتے برے کام ہی انہیں اچھے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ احتیاط اور مستعدی سے کام لیا جائے تو ان کی اصلاح بھی ممکن ہے۔ بری عادتوں کی بیخ کنی کر کے انھیں نیک کاموں کا خوگر بنایا جا سکتا ہے۔

(ج) تیسرا درجہ ان لوگوں کا ہے جو برے اخلاق کو مستحسن سمجھتے ہیں کیونکہ اسی قسم کے ماحول میں ان کی تربیت ہوتی ہے۔ ان کی اصلاح کی توقع شاذو نادر ہی ہو سکتی ہے۔

(د) چوتھا درجہ ان لوگوں کا ہے جو برائی ہی کو نیکی اور فضیلت سمجھتے ہیں اور اس پر فخر کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی اصلاح سب سے زیادہ مشکل ہے۔

رہ گیا قوت غضبیہ وشہویہ کو نیست و نابود کرنے کا مسئلہ تو امام صاحب کے نزدیک حسن خلق سے ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ ان قوتوں کو سرے سے مٹا دیا جائے، ان کا قلع قمع کر دیا جائے۔ ان قوتوں کا وجود انسان کے اپنے وجود کے لیے ضروری ہے۔ کھانے کی خواہش نہ ہو تو انسان مر جائے۔ مباشرت کی خواہش نہ ہو تو نسل انسانی کا خاتمہ ہو جائے۔ غصہ نہ آئے تو انسان اپنی مدافعت نہ کر سکے۔ اخلاق میں تغیر پیدا کرنے کا مطلب صرف یہ

ہے کہ قوت غضبیہ و شہویہ میں اعتدال پیدا کیا جائے ، انھیں میانہ روی کا خوگر بنایا جائے نہ یہ کہ انھیں بالکل نیست و نابود کو دیا جائے۔

ارادی فعل کا تجزیہ :

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ خلق اور عادات و اطوار میں تغیر ممکن ہے امام صاحب اس امر پر توجہ دیتے ہیں کہ انسان کو اپنے عمل و ارادے میں کس حد تک آزادی حاصل ہے ؟ اس کی قدرت و اختیار کی حد کیا ہے ؟ اس حد کا تعین انھوں نے ارادی فعل کے تجزیئے کے ذریعے کیا ہے ، جو ان کے نزدیک حسب ذیل عناصر پر مشتمل ہے ۔

1۔ خواطر ۔ ظاہری اور باطنی حواس مسلسل ہمارے قلب یا نفس پر حسیات اور خیالات کی بارش کرتے رہتے ہیں ۔ اگر آنکھ کان ، ناک ، وغیرہ کے حواس نہ بھی کام کریں تو بھی تخئیل ، تصور اور یاد داشت کا دل پر گہرا اثر پڑتا ہے ۔ نفس ان کے ذریعے ہمیشہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف حرکت کرتا رہتا ہے ۔ دل کبھی ایک ہی حالت میں نہیں رہتا ۔ حسیات اور افکار کے ساتھ اس کی حالت بدلتی ہے ۔ ان حسیات اور افکار کو خواطر کہتے ہیں ۔ یہی خواطر ہمارے تمام افعال کا سرچشمہ ہیں اور تمام اعمال کے محرک ۔ نفس جس شے کا ارادہ کرتا اور جس بات کا فیصلہ کرتا ہے اس کا علم بھی اسے خواطر ہی کی صورت میں ہوتا ہے ۔

2۔ رغبت ۔ خواطر کے بعد دوسری منزل رغبت کی آتی ہے محسوسات اور معقولات دونوں میں اپنے آپ کو عمل میں ظاہر کرنے کا شدید رجحان پایا جاتا ہے ۔ ان میں یہ قوت ہوتی ہے کہ وہ انسان کے دل میں کسی خواہش کو جنم دیں ، اس کے قلب میں کوئی

آرزو پیدا کریں - اس خواہش و آرزو کا نام رغبت ہے جو عمل کے لیے ایک زبردست محرک کی حیثیت رکھتی ہے -

3- اعتقاد - محض رغبت یا خواہش کا پیدا ہونا عمل کی طرف بڑھنے کے لیے کافی نہیں - کوئی خواہش اس وقت تک عملی جامہ نہیں پہن سکتی جب تک کہ قوت فکر و تمیز اس کے حق میں فیصلہ نہ دیدے - عقل اس کے فوائد و نقصانات کا جائزہ لینے کے بعد آگے بڑھنے کا حکم نہ دیدے - یہ منزل غور و فکر کی منزل ہے جہاں عقل کسی خواہش کو قبولیت کا شرف بخشتی ہے اور جس سے وہ یقین اور اعتقاد پیدا ہوتا ہے جو عمل کی ایک لازمی شرط ہے۔

4- ارادہ - عمل کی چوتھی منزل ارادہ ہے جو ہمیشہ عقل کے فیصلے کا مطیع ہوتا ہے - خلوص اور جذبے کی جس فراوانی کے ساتھ ہم کسی خواہش کے حق کو تسلیم کرتے ہیں اتنی ہی ہمت اور استقلال سے ہم پورا کرنے کا ارادہ کرتے ہیں - عزم اور اسے ارادے کی پختگی کے بغیر کوئی فیصلہ شرمندۂ عمل نہیں ہو سکتا -

5- عمل - آخری منزل عمل کی ہے جہاں پہنچ کر خواہش پایۂ تکمیل پر پہنچ جاتی ہے - ارادی فعل کی ان منازل کو ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں :

خواطر + رغبت + اعتقاد + ارادہ = عمل

ارادی فعل کے ان عناصر پر غور کیا جائے تو ہمیں پتا چلتا ہے کہ اعتقاد ، ارادہ اور عمل یعنی عقل کے کسی بات کا فیصلہ کرنے ، ارادے کے اسے قبول کرنے اور اپنی قوتوں کا عمل کی طرف رخ موڑنے میں انسان کو یقیناً اپنے افعال پر قدرت و اختیار رکھنے کا احساس ہوتا ہے اور اسی اختیار کو استعمال کرنے کی وجہ سے وہ اپنے افعال کا ذمے دار ہوتا ہے - خواہش غور و فکر کی منزل

سے گزر کر جب عقل کی قبولیت کا شرف حاصل کر لے اور ارادہ اسے حاصل کرنے کے لیے مستعد ہو جائے تو اسی کو ہم دوسرے الفاظ میں اختیار کہتے ہیں ۔ لفظ اختیار خیر سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں اچھا یا بھلا ۔ پس اختیار سے مراد ہے کسی شے کو خیر سمجھ کر اس کے حق میں فیصلہ کرنا ۔ اور جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی فیصلہ بھلائی یا خیر پر مبنی ہے تو یہی امر اس پر عمل کرنے کا محرک بن جاتا ہے ۔

لیکن ارادی فعل کے دو پہلو یعنی خواطر اور رغبت انسان کے دائرۂ قدرت سے باہر ہیں یا کم از کم ان پر اسے پورا اختیار حاصل نہیں ہے ۔ خواطر اس کی مرضی کا خیال نہیں کرتے اور ناگزیر طور پر خواہشات کو جنم دیتے ہیں ۔ اپنے افعال کے سرچشموں پر انسان کو کوئی اختیار نہیں ہے ۔ تاہم اس کی عقل کو فیصلہ دینے کی آزادی ہے اور اس فیصلے کو خیر کی حیثیت سے قبول کرنے اور اسے عمل میں منتقل کرنے کا اختیار ہے اور اسی اختیار کو استعمال کرنے کی وجہ سے وہ اپنے افعال کا ذمہ دار بن جاتا ہے ۔

پس انسان نہ مجبور محض ہے اور نہ ہی فاعل مختار ۔ وہ جزوی طور پر آزاد ہے اور جزوی طور پر پابند ۔ آزاد اس لیے کہ اس کے افعال کا تعین کرنے والے بدیہی عناصر یعنی اعتقاد ، ارادہ اور عمل اس کے اپنے شعور کے اندر جا گزیں ہیں ۔ پابند اس لیے کہ لامتناہی امکانات کے دروازے اس پر نہیں کھلے ہیں ۔ پہلے سے متعین محدود امکانات کے درمیان ہی اسے انتخاب کا حق استعمال کرنے کا اختیار ہے ۔ اس کی اپنی فطرت اور بیرونی حالات یعنی خواطر و رغبت ان امکانات کا تعین کرتے ہیں اور اعتقاد ، ارادہ اور عمل ان امکانات کو

قبول کرنے یا نہ کرنے کا حق پوری آزادی سے استعمال کرتے ہیں۔

یہ تو تھی بات ان امام غزالی کی جن پر فلسفے کا اثر غالب ہے۔ آئیے ان امام غزالی کی طرف جو تصوف کے نشے میں سرشار ہیں۔ صوفی کی حیثیت سے انھیں ہر جگہ خدا ہی خدا نظر آتا ہے اور انسان اس بحر بیکراں میں قطرے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ چنانچہ ان کے نزدیک انسان ہر چند آزاد سہی، خدا کی توفیق کے بغیر وہ کوئی کام نہیں کر سکتا۔ یہ توفیق ہر منزل پر اس کے شامل حال ہوتی ہے۔ اگر اس کا تعلق اچھائی و برائی میں تمیز کرنے سے ہو تو یہ ہدایت کہلاتی ہے۔ اگر اس کا تعلق عقل کے کسی فیصلے کو قبول کرنے سے ہو تو اسے رشد کہتے ہیں۔ اگر اس کا تعلق جسم کو ارادے کا مطیع بنانے سے ہو تو یہ تصدید کہلاتی ہے۔ اگر اس کا تعلق ارادے کو پائے تکمیل پر پہنچانے کے لیے سازگار حالات پیدا کرنے سے ہو تو اسے تائید کہتے ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ انسان خود صاحب اختیار نہیں ہے۔ وہ خدا کی قدرت کا محل، اس کے اختیار کی گزرگاہ ہے۔

صوفیانہ فضائل

فلسفیانہ فضائل اور ان کی انواع سے امام صاحب نے میزان العمل میں بحث کی ہے، جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اب ہم احیاً العلوم اور کیمیائے سعادت کے صوفیانہ فضائل کی طرف رجوع کریں گے۔ جنھیں امام صاحب نے "منجیات" (نجات دلانے والے فضائل) کا خاص نام دیا ہے۔

فضائل کی دو قسمیں ہیں: ایجابی (positive) فضائل اور سلبی (negative) فضائل۔ امید ایک ایجابی فضیلت ہے کیونکہ یہ

زندگی کی جد و جہد میں ہماری مدد کرتی ہے ۔ اس کے برعکس زہد ایک سلبی فضیلت ہے کیونکہ یہ ہمیں ہر طرح کی مصیبت اور بدحالی پر صبر و قناعت کرنے پر مجبور کرتا ہے ۔ اس تقسیم کے پیش نظر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ امام صاحب نے زیادہ تر فقر ، زہد ، توکل ، گمنامی ، تواضع وغیرہ کے سلبی فضائل کے حصول پر زور دیا ہے ۔ ہمت ، جرأت ، شجاعت ، پامردی اور اقدام وغیرہ کے ایجابی فضائل کی طرف ، جو ہمیں اپنی جان و مال کی حفاظت اور اپنے مقاصد کو حاصل کرنے پر مستعد کرتے ہیں ، انھوں نے کوئی خاص توجہ نہیں دی ۔

فضائل کی ہم ایک دوسری طرح سے بھی تقسیم کر سکتے ہیں یعنی انفرادی اور اجتماعی فضائل ۔ قناعت ایک انفرادی فضیلت ہے کیونکہ اس کا تعلق صرف ایک مخصوص فرد سے ہے ۔ اس کے برعکس دیانت و امانت ایک اجتماعی فضیلت ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہمیں اسی وقت پیش آتی ہے جب ہم دوسروں سے کوئی معاملہ کریں ۔ اس تقسیم کے پیش نظر ہم اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ امام صاحب نے اپنی زیادہ تر توجہ انفرادی فضائل کے حصول پر دی ہے جن سے صرف وہی لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں جو دنیا سے کنارہ کش ہو جائیں اور گوشہ نشینی اختیار کر لیں ۔

یہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب نے میزان العمل میں ایجابی اور اجتماعی فضائل کے حصول پر بھی زور دیا ہے اور عوام کو چاہیے کہ وہ یہی کتاب پڑھیں ۔ جو لوگ راہ سلوک طے کرنا چاہیں تصوف کے بھید سمجھنا چاہیں ، انھیں احیاالعلوم اور کیمیائے سعادت کا مطالعہ کرنا چاہیے ۔ ہر شخص نہ راہ سلوک طے کرنے کا اہل ہے اور نہ ہی کہیں امام صاحب نے ہر کس و نا کس کو صوفی

بننے کی دعوت دی ہے ۔ پھر بھی جو شہرت و مقبولیت احیاً العلوم کو حاصل ہوئی وہ ان کی کسی کتاب کو حاصل نہ ہوئی ۔ میزان العمل کے تو نام سے بھی لوگ واقف نہیں ۔

"منجیات" کے عنوان کے تحت امام صاحب نے جن فضائل سے بحث کی ہے ان کے نام یہ ہیں : توبہ ، صبر ، شکر ، امید ، خوف فقر ، زہد ، صدق ، توکل ، محبت وغیرہ ۔ اب ہم فرداً فرداً ان سے بحث کریں گے ۔

1 ۔ توبہ :

گناہ خدا سے حجاب کا سبب ہے ۔ توبہ اس حجاب کے اٹھ جانے کا باعث ہے ۔ گناہ کا علاج استغفار ، توبہ ، ندامت اور پشیمانی ہے ۔ یہ تزکیۂ نفس کی لازمی شرط ہے ۔ توبہ تمام گناہوں کے چھوڑنے اور انہیں دوبارہ نہ کرنے کا عہد ہے ۔ اس کی اصل ندامت و پشیمانی ہے ۔ پشیمانی کی علامت یہ ہے کہ توبہ کرنے والا ہر وقت غم و اندوہ ، گریہ و زاری میں رہے ۔ گناہ سے جو تاریکی دل پر چھا جاتی ہے ، اس کا علاج خوف ، حسرت اور ندامت کے سوا کچھ نہیں ۔ ندامت کی سوزش سے دل صاف اور رقیق ہو جاتا ہے ۔ گناہ کی حرص ، خوف و پشیمانی کی آگ میں بجھتی ہے ۔ توبہ فی نفسہ پشیمانی ہے اور اس کی اصل ایمان و معرفت کا نور ہے ۔ یہ چار ارکان پر مشتمل ہے ۔ اول توبہ کا قصد اور پچھلے گناہوں پر پشیمانی ۔ دوم یہ عہد کہ آیندہ گناہ نہیں کرے گا ۔ سوم اس امر کا خوف کہ گناہ کے سبب اس پر عذاب ہو گا ۔ چوتھے یہ امید کہ خدا تعالیٰ اس کے گناہ معاف کر دے گا ۔

توبہ ایک روحانی انقلاب کا آغاز ہے ۔ جو لوگ توبہ کرتے ہیں ، خدا پر ایمان رکھتے ہیں اور نیک کام کرتے ہیں ، اللہ ان کے برے

کاموں کو اچھے کاموں میں بدل دے گا ۔ توبہ کرنے والے کو احساس ہوتا ہے کہ وہ گناہوں کی تاریکی میں بھٹکتا رہا ہے ۔ اس کا دل سیاہ ہو گیا ہے ۔ وہ اپنی اس حالت پر شرم و ندامت کا اظہار کرتا ہے اور گناہوں کو ہمیشہ کے لیے چھوڑنے کا عہد کرتا ہے ۔ دنیا کی محبت تمام برائیوں کی جڑ ہے ۔ وہ سب سے پہلے اسے اپنے دل سے نکالتا ہے ۔ پھر نفس کو خواہشات کی غلامی سے نجات دلاتا ہے ۔ دنیا کی محبت دل سے نکل جائے اور خواہشات عقل کی مطیع ہو جائیں تو پھر شیطان اسے گمراہ نہیں کر سکتا ۔

2 ۔ صبر :

صبر کے معنی ہیں غصے کو ضبط کرنا اور خواہشات کو روکے رکھنا ۔ اسے ایمان کے ساتھ وہی نسبت ہے جو سر کو بدن کے ساتھ ہے ۔ اس کی بنیاد علم و معرفت پر ہے بشرطیکہ یہ علم و معرفت یقین کے درجے پر پہنچ چکی ہو ۔ جو کام انسان کو مرغوب و پسند ہو اس سے وہ صبر ہی کی بدولت باز رہ سکتا ہے ۔ صبر کرنے والے کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ نفسانی خواہشات کی تعمیل انسان کو دین و دنیا دونوں کی سعادت سے محروم رکھتی ہے اور جب یہ یقین پختہ ہو جائے تو دین سے اس کا لگاؤ بڑھ جاتا ہے اور وہ تیزی کے ساتھ روحانی ترقی کے منازل طے کرتا ہے ۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ نفسانی خواہشات اللہ کی راہ میں ایک رہزن کا حکم رکھتی ہیں ۔ چنانچہ وہ تمام کانٹوں سے دامن بچا کر دین کی راہ پر گامزن ہو جاتا ہے ۔

صبر نصف ایمان ہے ۔ اس کی ضرورت انسان کو رنج و مصیبت میں بھی پڑتی ہے اور خوشحالی و راحت میں بھی ، گناہ اور معصیت سے بچنے میں بھی اور طاعت و عبادت کرنے میں بھی ۔ ہر عبادت میں

صبر کی ضرورت ہے ، اول میں بھی ، درمیان میں بھی اور اخر میں بھی ۔ اول میں اس طرح کہ انسان اپنی نیت میں خلوص کامل پیدا کرے ، ریأ کو دل سے نکل دے ۔ درمیان میں اس طرح کہ عبادت پوری شرائط و آداب کے ساتھ کرے ۔دوران عبادت میں دل نہ بھٹکے ۔ غیر اللہ کا خیال دل میں نہ آئے ۔ آخر میں اس طرح کہ انسان اپنی عبادت کو ظاہر نہ کرے اور نہ ہی اس پر غرور کرے ۔ گناہ کرنا جس قدر آسان ہے ، صبر کرنا اسی قدر مشکل ہے ۔

3۔ شکر :

صوفیانہ فضائل کی دو اقسام ہیں ۔ پہلی قسم کے فضائل فی نفسہٖ مقصود نہیں ہیں ۔ مثلاً توبہ ، صبر خوف ، زہد ، فقر ، محاسبہ وغیرہ یہ سب ایک بڑے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں ۔ دوسری قسم کے فضائل فی نفسہٖ مقصود ہیں کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں ۔ مثلاً شکر ، محبت ، شوق ، رضا ، توحید ، توکل وغیرہ ۔ جو چیز فی نفسہٖ مقصود ہو وہ آخرت میں بھی باقی رہے گی ۔ شکر بھی اسی میں داخل ہے ۔

ایمان کے دو حصے ہیں : ایک حصہ صبر ، دوسرا حصہ شکر ۔ جو شخص پیٹ بھر کر کھائے اور شکر کرے اس کا وہی مقام ہے جو اس شخص کا ہے جو روزہ رکھے اور صبر کرے ۔ دین کی بنیاد تین چیزوں پر ہے : علم ، حال اور عمل ۔ علم اصل الاصول ہے ۔ اس سے حال پیدا ہوتا ہے اور حال سے عمل پیدا ہوتا ہے ۔ نعمت کو منعم حقیقی (خدا) کی طرف سے جاننا شکر کا علم ہے ۔ اس نعمت کے سبب دل کا خوش ہونا حال ہے ۔ منعم حقیقی کو اس سے جو کام مقصود ہے ، اس کام میں اسے لانا عمل ہے ۔ اس عمل کا تعلق

دل سے بھی ہے ، زبان سے بھی اور بدن سے بھی - یہ ہے شکر کی اصل ماہئیت -

علم سے مراد یہ ہے کہ انسان یہ جانے کہ جو نعمت اسے ملی ہے وہ خدا ہی نے اسے دی ہے اور اس میں اس کا کوئی شریک نہیں - جب تک وہ کسی درمیانی سبب کو دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ نعمت کے دینے میں اس کا بھی دخل ہے اس وقت تک اس کا علم اور شکر ناقص اور نا تمام ہے - اگر اسے کوئی نعمت کسی شخص کے ذریعے ملے اور وہ اسی شخص کو خداوند نعمت جانے تو یہ سراسر جہل ہے اور شکر کے مرتبے سے حجاب -

حال شکر وہ خوشی و فرحت ہے جو اس معرفت سے دل میں پیدا ہو - اس لیے کہ جو شخص کسی سے نعمت پاتا ہے اس سے خوش ہوتا ہے - یہ خوشی تین وجہ سے ہو سکتی ہے - اول یہ کہ نعمت پانے والا اس لیے خوش ہو کہ اسے اس نعمت کی ضرورت تھی اور نعمت پانے سے اس کی مراد پوری ہوئی - یہ شکر نہیں ہے بلکہ اس سے حجاب ہے - کوئی بادشاہ اپنے خادم کو ایک گھوڑا عنایت کرے اور وہ خادم اس وجہ سے خوش ہو کہ اسے گھوڑے کی ضرورت تھی ، وہ پوری ہوئی ، تو یہ خوشی بادشاہ کا شکر نہ ہو گی اس واسطے کہ یہ گھوڑا اگر وہ صحرا میں پا تا تو بھی اسے اتنی ہی خوشی ہوتی - دوسرے یہ کہ وہ شخص اس لیے خوش ہو کہ بادشاہ نے گھوڑا دے کر اس پر یہ عنایت فرمائی ہے اور یہ سمجھ کر نعمتوں کا امیدوار رہے - اب اگر یہ گھوڑا وہ صحرا میں پاتا تو یہ خوشی اسے نہ ہوتی - وہ خوشی منعم کے سبب سے منعم کے واسطے نہیں ہے بلکہ امید انعام کے لیے ہے ، اس لیے یہ شکر بھی ناقص ہے - تیسرے یہ کہ وہ شخص اس وجہ سے خوش ہو کہ

گھوڑے پر سوار ہو کر بادشاہ کے حضور میں جائے گا تاکہ اس کی زیارت کرے اور اس کے سوا وہ اور کچھ نہ چاہے تو یہ خوشی بادشاہ کے واسطے ہے اور یہ پورا پورا شکر ہے۔

جس شخص کو خدا تعالیٰ نے کوئی نعمت عطا فرمائی اور وہ اس نعمت ہی کے سبب خوش ہو، منعم کے سبب سے نہیں، تو یہ شکر نہ ہو گ۔ اگر منعم کے سبب سے خوش ہو مگر اس واسطے کہ یہ نعمت اس کی رضا مندی اور عنایت کی دلیل ہے تو یہ شکر تو ہو گا مگر ناقص قسم کا۔ اور اگر اس سبب سے خوش ہو کہ یہ نعمت فراغت دین کا باعث ہو گی حتیٰ کہ وہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو گا اور منعم حقیقی کا قرب ڈھونڈے گا تو یہ کمال شکر ہے۔ جو نعمت اسے عبادت سے باز رکھے اس کو وہ نعمت ہی نہ مانے بلکہ اس کے چھن جانے کو نعمت سمجھ کر اس پر شکر کرے۔ شکر کے معنی یہ ہیں کہ انسان نعمت کو دیکھے ہی نہیں، منعم کو دیکھے۔

عمل شکر دل، زبان اور بدن سے ہوتا ہے۔ دل سے شکر کے معنی ہیں کہ انسان سب کا بھلا چاہے، کسی کی نعمت کو دیکھ کر حسد نہ کرے۔ زبان سے شکر کے معنی یہ ہیں کہ بہر حال الحمد اللہ کہے اور منعم کے سبب سے خوشی کو ظاہر کرے۔ بدن سے شکر اس طرح ہوتا ہے کہ تمام اعضاً خدا کی نعمت ہیں، اس لیے انھیں اس کام میں مصروف رکھے جس کے لیے خدا نے انھیں پیدا کیا ہے۔ سب اعضاً کو خدا تعالیٰ نے آخرت کے واسطے پیدا کیا ہے، اس لیے ان کو آخرت کے کاموں میں مشغول رکھے۔ خدا کی نعمت کو خدا کے محبوب کام میں صرف کرنا شکر ہے۔ جو کام خدا کو ناپسند ہو اس میں اسے صرف کرنا کفران نعمت ہے۔

4۔ امید :

امید و خوف سالک کے واسطے دو بازوؤں کی مانند ہیں کہ جن بلند مقامات پر وہ پہنچتا ہے ان ہی کے زور سے اڑ کر پہنچتا ہے۔ امید مہار کی مانند ہے۔ اس کے سبب سے بندہ خود آگے کی طرف کھنچ؛ ہے۔ خوف کوڑے کی مثل ہے جو اسے زبردستی آگے کی ط۔ ڈھکیلتا ہے۔

فضل و کرم کی امید پر جو عبادت کی جائے وہ اس عبادت سے بہتر ہے جو خوف و ڈر سے کی جائے، اس لیے کہ امید سے محبت پیدا ہوتی ہے اور محبت سے بالا تر کوئی شے نہیں۔ اس کے بر عکس خوف و ڈر سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور اس سے بری کوئی شے نہیں۔ زمانۂ آیندہ میں بھلائی کی کوئی امید رکھنے کو رجاء کہتے ہیں۔ بعض لوگ غرور، حماقت اور امید میں فرق نہیں کرتے۔ اگر کوئی شخص ایمان کا بیج اپنے دل میں بوئے اور دل کو برے خیالات سے پاک و صاف رکھے، عبادت کر کے ایمان کے درخت کی آبیاری کرتا رہے اور خدا سے امید لگائے رہے کہ وہ ہی آفتوں سے بچانے والا ہے اور اپنا ایمان سلامت لے جائے تو اسے امید و رجأ کہتے ہیں۔ اگر ایمان کا بیج ناقص ہو یعنی یقین کامل نہ ہو، یا یقین کامل ہو مگر دل کو برائی سے پاک نہ کرے اور عبادت سے اس بیج کی آبیاری نہ کرے تو رحمت کی آس لگانا حماقت ہے، امید و رجأ نہیں۔ جس نے توبہ کی اسے توبہ کے قبول ہو جانے کی امید رکھنا چاہیے۔ جس نے توبہ تو نہ کی لیکن گناہوں کے سبب ملول و رنجیدہ رہا اور امید وار ہے کہ خدا تعالیٰ اسے توبہ نصیب کرے گا تو یہ رجأ ہے۔ اگر ملول بھی نہیں رہتا پھر توبہ کی امید رکھتا ہے تو یہ سراسر غرور و حماقت ہے۔ غافلوں کے حق میں رجأ، دوا نہیں زہر قاتل ہے۔

5- **خوف :**

پاکدامنی ، تقویٰ و ورع خوف کے ثمرات ہیں - جو شخص خدا سے ڈرتا ہے اس سے دنیا کی تمام چیزیں ڈرتی ہیں اور جو خدا سے نہیں ڈرتا وہ دنیا کی ہر شے سے ڈرتا ہے - جو شخص خدا کے خوف سے روئے وہ آتش دوزخ میں نہ جلایا جائے گا - جو آنسو کا قطرہ خدا کے خوف سے نکلے اس سے بڑھ کر خدا کو کوئی چیز محبوب اور عزیز نہیں - جو دل خوف سے خالی ہے وہ ویران ہے -

خوف دل کی حالتوں میں سے ایک حالت ہے - یہ ایک آگ ہے جو دل میں سلگتی ہے - اس کا سبب بھی ہے اور ثمر بھی - اس کا سبب علم و معرفت ہے - انسان آخرت میں جب اپنی ہلاکت پر غور کرتا ہے تو خواہ مخواہ یہ آگ اس کے دل میں سلگتی ہے - یہ صفت دو معرفتوں سے پیدا ہوتی ہے - ایک یہ کہ انسان اپنے گناہوں کا خدا کی نعمتوں سے مقابلہ کرے اور اس سبب سے ڈرے کہ اس نے خیانت کی ہے - دوسرے یہ کہ گناہ سے نہ ڈرے بلکہ خدا کے جلال اور قدرت سے ڈرے - یہ خوف فاضل تر ہے - اس طرح ڈرنے والا خدا کی بزرگی ، جلال اور قدرت کا ادراک کرتا ہے -

خوف کے مختلف ثمرات ہیں - اگر یہ انسان کو شہوت سے باز رکھے تو اس کا نام عفت ہے - اگر حرام سے باز رکھے تو اس کا نام ورع ہے اور اگر ایسے حلال سے باز رکھے جس میں حرام کا شبہ ہو تو یہ تقویٰ ہے -

سلوک کی راہ میں پہلا مقام یقین و معرفت کا ہے - معرفت سے خوف پیدا ہوتا ہے اور خوف سے زہد و صبر و توبہ اور زہد و توبہ سے اخلاص اور ذکر و فکر اور اس سے انس و محبت پیدا ہوتی ہے جو سب سے اعلیٰ مقام ہے - تسلیم و رضا و شوق سب محبت کے تابع ہیں -

6۔ فقر :

فقیر وہ شخص ہے جو اپنی حاجت کی چیز نہ رکھتا ہو اور نہ ہی اس کے حاصل کرنے پر قدرت رکھتا ہو ۔ تصوف کی اصطلاح میں فقیر اسے کہتے ہیں جو فقر کو ایک فضیلت سمجھے اور یہ حالت اس پر غالب رہے کہ وہ جانتا ہو کہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے ۔ جو شخص مال سے قصداً دستبردار ہو جائے اسے زاہد کہتے ہیں ۔ جس کے ہاتھ مال نہ آئے اسے فقیر کہتے ہیں ۔ فقیر کی تین حالتیں ہوتی ہیں ۔ ایک حالت یہ ہے کہ اس کے پاس مال نہ ہو لیکن جہاں تک ہو سکے وہ اسے تلاش کرتا ہے ۔ ایسے فقیر کو فقیر حریص کہتے ہیں ۔ دوسری حالت یہ ہے کہ وہ مال تلاش نہ کرے اور اگر اسے دیں تو نہ لے ۔ ایسے فقیر کو فقیر زاہد کہتے ہیں ۔ تیسری حالت اس فقیر کی ہے جو نہ مال تلاش کرنے میں کد کرے نہ آتے ہوئے مال کو رد کرے ۔ اگر دیں تو لے لے ۔ نہ دیں تو خوش ہے ۔ ایسے فقیر کو فقیر قانع کہتے ہیں ۔

7۔ زہد :

توبہ میں ہم گناہ نہ کرنے کا عہد کرتے ہیں اور دنیا سے منہ موڑتے ہیں ۔ زہد میں دونوں چیزیں شامل ہیں ، دنیا سے منہ موڑنا اور اس سے بہتر چیز یعنی آخرت کو حاصل کرنے کی آرزو اور کوشش کرنا ۔ جو شخص اس یقین کے تحت دنیا کو آخرت کے عوض بیچ ڈالے کہ آخرت دنیا سے بہتر ہے ، وہ زاہد ہے ۔ شرط یہ ہے کہ وہ دنیا پر قدرت رکھتا ہو اور اس کے باوجود اس سے دست بردار ہو جائے ۔ جو شخص دنیا پر قدرت ہی نہ رکھتا ہو ، اس سے زہد نہیں ہو سکتا ۔

زہد کے تین درجے ہیں ۔ پہلا درجہ یہ ہے کہ انسان عذاب

آخرت سے نجات حاصل کرنے کے لیے زہد اختیار کرے ۔ یہ خائفوں کا زہد ہے ۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ وہ ثواب آخرت کے واسطے زہد اختیار کرے ۔ یہ پورا زہد ہے کہ امید و محبت پر قایم ہے ۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ اس کے دل میں نہ دوزخ کا خوف ہو اور نہ جنت کی امید ۔ خدا کی محبت نے دنیا و آخرت دونوں اس کے دل سے بھلا دی ہوں ۔ اصل میں زاہد وہی ہے جو دنیا کی طرح آخرت سے بھی کوئی مطلب نہ رکھے ، دونوں کو خدا پر قربان کر دے ۔

زاہدوں کے تین درجے ہیں ۔ پہلا درجہ یہ ہے کہ انسان دنیا سے تو ہاتھ کھینچ لے لیکن اس کا دل دنیا میں لگا رہے ، پھر بھی صبر کرے ۔ ایسے شخص کو متزہد کہتے ہیں ، زاہد نہیں کہتے ۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ اس کا دل تو دنیا میں نہ لگا ہو مگر وہ اپنے زہد کو بڑا کام سمجھتا ہو ۔ ایسا شخص زاہد تو ہے لیکن ناقص قسم کا ۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ آدمی اپنے زہد میں بھی زاہد ہو یعنی اپنے زہد کا خیال بھی اس کے دل میں نہ آئے ، اسے بڑا کام سمجھنا تو بڑے دور کی بات ہے ۔

8۔ صدق :

صدق راستی کو کہتے ہیں ۔ یہ اخلاص کے قریب ہے ۔ اس کے چھ مختلف مراتب ہیں : صدق زبان ، صدق نیت ، صدق عزم ، صدق وفا ، صدق عمل اور صدق دین ۔ جو شخص صدق کے ان تمام مراتب پر حاوی ہو اسے صدیق کہتے ہیں اور جو ان میں سے بعض کے ساتھ موصوف ہو اسے صادق کہتے ہیں ۔ صدق زبان کے معنی یہ ہیں کہ انسان ہر حالت میں سچ بولے ۔ جھوٹ بولنے سے دل میں کجی پیدا ہوتی ہے ۔ البتہ مصلحتاً جھوٹ بولنا جائز ہے ۔ صدق نیت کا تقاضا یہ ہے کہ جس کام کے ذریعے انسان خدا کا تقرب طلب

کرے۔ اس میں خدا کے سوا اور کچھ مقصود نہ ہو - یہ اخلاص کے قریب ہے - بعض اوقات انسان کسی عمل سے پہلے اس کا عزم کر لیتا ہے مثلاً کہتا ہے کہ اگر خدا نے مجھے مال و دولت دی تو اس کی راہ میں خرچ کروں گا - کبھی یہ عزم قوی ہوتا ہے اور کبھی کمزور - اگر وہ بے تردد اس پر عمل کرے تو اسے صدق عزم کہتے ہیں - صدق وفا کا تعلق عزم کو پورا کرنے سے ہے - یعنی انسان جب کوئی عزم کرے تو تندہی سے اسے پورا کرے - لیت و لعل اور حیل و حجت سے کام نہ لے - صدق عمل کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کے اعمال اس کے دل کی اندرونی کیفیت کے مطابق ہوں - اس کے ظاہر اور باطن میں یکسانیت ہو - س کا عمل ریا اور نمائش کی آلودگیوں سے پاک ہو - زہد، توکل، امید، خوف، تسلیم، رضا، شوق اور محبت میں ثابت قدم رہنا صدق دین ہے -

9۔ توکل :

توکل دل کی ایک حالت ہے اور خدا کی وحدانیت اور اس کے لطف و کرم پر ایمان لانے کا ثمر ہے - اس کے معنی ہیں خدا پر دل سے اعتماد رکھنا، اس اعتماد کو مستحکم کرنا اور اس پر خوش ہونا تاکہ روزی میں دل نہ اٹکے اور اسباب ظاہر میں خلل پڑنے سے دل ملول و رنجیدہ نہ ہو بلکہ خدا پر بھروسہ رکھے -

توکل کی بنیاد توحید کا اقرار ہے - توحید کے چار درجے ہیں - پہلا درجہ یہ ہے کہ انسان زبان سے اقرار کرے لیکن دل سے اس کا اقرار نہ کرے - یہ منافقوں کی توحید ہے - دوسرا درجہ یہ ہے کہ ماں باپ کی تقلید یا کسی دلیل کی بنا پر دل سے خدا کو ایک مانے یہ عوام اور متکلمین کی توحید ہے - تیسرا درجہ یہ ہے کہ انسان خود اس بات کا مشاہدہ کرے کہ دنیا میں ہر چیز کی اصل ایک

ہے ۔ سب کاموں کا فاعل ایک ہے ۔ ایک نور ہے جو دل میں پیدا ہوتا ہے اور اسی نور میں یہ مشاہدہ حاصل ہوتا ہے ۔ یہ عارفوں کی کی توحید ہے ۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ انسان ایک کے سوا دوسرے کو دیکھے ہی نہیں ۔ خالق کے سوا مخلوق اسے نظر ہی نہ آئے ۔ یعنی سب کو ایک دیکھے اور ایک سمجھے ۔ اس درجے کو فنا فی التوحید کہتے ہیں ۔ توکل کو تیسرے درجے کی توحید کی ضرورت ہے ۔

توکل کا دوسرا رکن خدا کے لطف و کرم پر اعتماد اور بھروسہ ہے ۔ اس اعتماد کا تقاضا ہے کہ انسان کسی شدید حاجت کے بغیر کسی کے سامنے ہاتھ نہ پھیلائے کیونکہ اس میں کئی قباحتیں ہیں ۔ ایک یہ کہ کسی کے سامنے فقر و احتیاج کا اظہار خدا کی شکایت کے مترادف ہے ۔ دوسرے اس میں سائل کی ذلت و رسوائی ہے ۔ مومن اللہ کے سوا کسی کے سامنے ہاتھ نہیں پھیلاتا ۔ تیسرے یہ کہ کسی سے سوال کرنا حقیقت میں اسے مشکل و مصیبت میں ڈالنا ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ اس کا دل کچھ دینے کو نہ چاہے ۔ اس صورت میں اگر وہ کچھ دے گا تو شرم و حیا کی وجہ سے یا نام و نمود کی خاطر اور دونو صورتوں میں اس سے کچھ لینا جائز نہیں ۔

توکل کے یہ معنی نہیں کہ انسان اسباب رزق سے بے نیاز ہو جائے ، کسب معاش کے لیے تگ و دو نہ کرے ، اللہ کے بھروسے پر بیوی بچوں کو گھر میں چھوڑ کر خود جنگلوں میں نکل جائے ۔ معاش کی فکر نہ کرنا دانشمندی کے خلاف ہے اور احکام شرعیہ سے غفلت اور جہالت کا نتیجہ ہے ۔

10۔ محبت

جو چیز اچھی معلوم ہو اس کی طرف طبیعت کی رغبت کو

محبت کہتے ہیں ۔ اگر یہ رغبت قوی ہے تو اسے عشق کہتے ہیں ۔ خدا تعالیٰ کی محبت راہ سلوک کا اعلیٰ ترین مقام ہے ۔ باقی مقامات اس ایک مقام تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں ۔ حق تعالیٰ کے سوا اور کوئی قابل محبت نہیں ۔

محبت کے پانچ اسباب ہیں ۔ پہلا سبب یہ ہے کہ ہر انسان کو اپنے آپ سے محبت ہوتی ہے ۔ وہ موت کو اپنا دشمن سمجھتا ہے اور زندگی کو دوست ۔ اپنی ذات سے محبت کی بنا پر وہ اپنی اولاد ، عزیز و اقارب اور مال و دولت سے بھی محبت کرتا ہے ۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ نیکی اور احسان انسان کو مرغوب ہے ۔ جو شخص کسی کے ساتھ کوئی نیکی کرے وہ طبعاً اس سے محبت کرتا ہے ۔ تیسرا سبب یہ ہے کہ انسان کو نیک لوگ پسند ہیں وہ ان سے محبت کرتا ہے خواہ انھوں نے اس کے ساتھ کوئی نیکی اور احسان نہ کیا ہو ۔ چوتھا سبب یہ ہے کہ حسن و جمال فطرتاً انسان کو محبوب ہے ۔ شہوت کے شائبے کے بغیر اچھی صورت اسے اسی طرح عزیز ہے جس طرح سبزہ یا آب رواں ۔ پانچواں سبب طبیعت کی مناسبت ہے اگر کسی شخص کی طبیعت کسی دوسری شخص سے ملتی ہے تو یہ مناسبت محبت اور دوستی کا سبب بن جاتی ہے ۔

اسباب محبت پر اگر ہم نظر ڈالیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی قابل محبت نہیں ۔

1۔ اگر انسان کو اپنے آپ اور اپنے کمال سے محبت ہے تو اس کے واسطے لازم ہے کہ وہ خدا تعالیٰ سے بھی محبت رکھے ، اس لیے کہ اس کی ہستی اور کمال سب خدا تعالیٰ کی بخشش ہے ۔ اس کا فضل و کرم نہ ہوتا تو اس کا وجود ہی نہ ہوتا ۔

2 ۔ اگر انسان کسی شخص سے اس لیے محبت کرتا ہے کہ اس نے اس پر احسان کیا ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اس شخص کو یہ توفیق خدا تعالیٰ نے دی ہے ۔ وہ شخص تو محض ایک وسیلہ ہے ۔ منعم حقیقی خدا ہے اور اس کی ذات اصل میں محبت کے لائق ہے ۔

3۔ اگر انسان کسی شخص کو محض اس کی نیکی کی وجہ سے پسند کرتا ہے تو بھی لازم ہے کہ وہ خدا کو محبوب رکھے کیونکہ اس شخص کو نیکی کی توفیق خدا نے دی ہے ۔

4۔ اگر کوئی شخص کسی سے اس کے باطنی حسن و جمال کی وجہ سے محبت کرتا ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ یہ حسن و جمال اسے خدا نے دیا ہے اور خدا سے بڑھ کر کوئی حسین و جمیل نہیں ہے ۔ اس لیے اس کے سوا اور کوئی محبت کے لائق نہیں ۔

5۔ اگر محبت کا سبب طبیعت کی مناسبت ہے تو انسان کو خدا تعالیٰ کے ساتھ ایک مناسبت خاص ہے ۔ خدا تعالیٰ نے اپنی روح اس کے جسم میں پھونکی اور اپنی شبیہ پر اسے پیدا کیا ، اس لیے صرف وہی محبت کے لائق ہے ۔

متکلمین کہتے ہیں کہ محبت ہم جنسوں کے درمیان ہوتی ہے ۔ چونکہ خدا تعالیٰ ہماری جنس سے نہیں ہے ، اس لیے اس سے محبت کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ محبت الٰہی سے فقط فرمانبرداری مراد ہے ۔ جس محبت کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ باطنی جمال و کمال سے ہے ۔ یہ ظاہری خد و خال کو نہیں دیکھتی مناسبت صوری نہیں چاہتی ۔ یہ صرف باطنی مناسبت کو دیکھتی ہے اور یہ مناسبت انسان کو صرف خدا تعالیٰ کے ساتھ ہے ۔ اس لیے خدا کے سوا اور کوئی اس کا محبوب بننے کا

مستحق نہیں -

خدا کا دیدار :

محبت کی آخری منزل پر پہنچ کر سالک کو صرف خدا ہی خدا نظر آتا ہے - خدا کے سوا اسے کسی شے کا ہوش نہیں رہتا - اس محبت کے صلے میں اسے آخرت میں خدا کا دیدار نصیب ہوگا -

قرآن پاک میں "خدا کے چہرے" کا بار بار ذکر آیا ہے - صوفیا نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آخرت میں کم از کم کچھ مومن خدا کے دیدار سے ضرور مشرف ہونگے - معتزلہ نے ان کی اس تاویل سے اختلاف کیا ہے - دیکھنا ایک ایسا عمل ہے جس میں دیکھنے والا ایک خاص جہت میں دیکھتا ہے اور جس شے کو دیکھنا مقصود ہو ، اس کی ایک متعین جگہ ہوتی ہے - خدا تعالیٰ جگہ کی قید سے آزاد ہے ، اس لیے اس کے کسی متعین جگہ یا کسی خاص جہت میں ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا - لہٰذا جسمانی مفہوم میں خدا کا دیدار نا ممکن ہے - معتزلہ کے نزدیک "خدا کے چہرے" کا فقرہ قرآن میں ظاہری مفہوم میں نہیں بلکہ باطنی مفہرم میں استعمال ہوا ہے - ان کے خیال میں ہم آخرت میں خدا کا ذہنی طور پر دیدار کریں گے - ہم اسے جسمانی آنکھ سے نہیں بلکہ ذہن ، روح یا دل کی آنکھ سے دیکھیں گے - امام غزالی معتزلہ سے اس بات پر تو متفق ہیں کہ آخرت میں خدا کے دیدار کا تعلق آنکھ یا کسی دوسری حس سے نہ ہو گا - لیکن اس کے ذہنی دیدار سے ان کی تشفی نہیں ہوتی - ان کا خیال ہے کہ شاید آخرت میں خدا تعالیٰ دیکھنے کے مفہوم میں انسان کو ادراک کی کوئی اور قوت بخشے گا جس سے وہ آنکھ کی مدد کے بغیر براہ راست خدا کو دیکھ سکے گا - لیکن ایک جگہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ دیدار آخرت میں آنکھ کو

دخل ہو گا ۔ البتہ آخرت کی آنکھ دنیا کی آنکھ کے مانند نہ ہو گی ، اس لیے کہ یہ آنکھ جہت کے بغیر نہیں دیکھ سکتی اور وہ آنکھ بغیر جہت کے دیکھے گی ۔

خدا کا دیدار اس کی معرفت اور محبت پر مبنی ہے ۔ اس کی ذات کا علم حاصل کیے اور اسے اپنا محبوب بنائے بغیر کوئی شخص اس کا دیدار نہیں کر سکتا ۔ علم و محبت ، دیدار کی دو لازمی شرائط ہیں ۔ علم کا تعلق تصور سے ہے اور محبت کا مشاہدے اور دیدار سے ۔ اس دنیا میں جس قدر ہم خدا کا علم حاصل کریں گے اسی نسبت سے آخرت میں اس کا دیدار ہو گا ۔ جتنا جامع اور مکمل ہمارا علم ہو گا اتنا ہی بھر پور دیدار ہمیں نصیب ہو گا ۔ دیدار کی کیفیت میں سب لوگ یکساں ہوں گے بلکہ ہر ایک کو اپنی اپنی معرفت کے مطابق دیدار نصیب ہو گا ۔ دیدار میں یہ تفاوت ایک ہی صورت کے عکس میں تفاوت کے مشابہے ہے جو مختلف آئینوں میں ہمیں نظر آتا ہے ۔ جتنا صاف اور صیقل آئینہ ہو گا اتنی ہی واضح صورت اس میں نظر آئے گی ۔ اس طرح جتنا صاف اور واضح ہمیں خدا کا علم ہوگا اتنا ہی روشن اور بھر پور دیدار ہمیں نصیب ہو گا ۔ جو شخص اس دنیا میں خدا کے علم سے محروم ہے وہ آخرت میں اس کے دیدار سے بھی محروم رہے گا ۔

ہر شخص اپنے اپنے علم کے مطابق آخرت میں خدا کا دیدار کرے گا اور اس میں اسے اتنی لذت ملے گی جتنی کہ اس دنیا میں اس نے خدا سے محبت کی ہو گی ۔ پیغمبروں کو خدا کے دیدار میں جو لذت ملے گی وہ اس لذت سے کہیں مختلف ہو گی جو علماً و فضلاً کو ملے گی ۔ اسی طرح عارفوں کی لذت علماً و فضلاً کو ملے گی ۔ اسی طرح عارفوں کی لذت علماء و فضلا کی

لذت سے بالکل مختلف ہو گی کہ ان کا دل خدا کی محبت سے لبریز ہوتا ہے ۔ جس طرح اپنے اپنے علم کی وسعت کے مطابق ہر شخص کو خدا کا دیدار ہو گا اسی طرح اپنی اپنی محبت میں خلوص کے مطابق اس میں اسے لذت ملے گی ۔ معرفت و محبت میں سب لوگ یکساں نہیں ہیں اس لیے دیدار اور لذت دیدار میں بھی وہ یکساں نہ ہوں گے ۔

علم اور دیدار میں فرق

1۔ خدا کی معرفت اس کے دیدار کی لازمی شرط ہے ۔ یہ معرفت انسان دنیا میں حاصل کرے گا ۔ اس کے برعکس دیدار اسے آخرت میں نصیب ہو گا ۔ جب تک دل کی آنکھ نہ کھلے انسان خدا کا دیدار نہیں کر سکتا ۔ پس اس کا بدن سے تعلق دیدار کے لیے تو حجاب ہے لیکن معرفت کے لیے نہیں ۔

2۔ علم کا تعلق فکر و تصور سے ہے ۔ تصور ہمیشہ مجرد ہوتا ہے اور کسی شے کا ہمیں بالواسطہ علم دیتا ہے ۔ خدا کا علم بھی ہمیں تصور کی صورت میں حاصل ہوتا ہے وہ بھی مجرد اور بالواسطہ علم ہوتا ہے ۔ عالم اور معلوم اس میں آمنے سامنے نہیں ہوتے ۔ اس دنیا میں انسان خدا کو بغیر کسی واسطے کے نہیں جان سکتا ۔ دیدار اس کے برعکس ایک مجرد تصور نہیں بلکہ ایک حقیقی تجربہ ہے ۔ اس میں شاہد و مشہود ، دیکھنے والا اور جو شے دیکھی جائے ، دونوں آمنے سامنے ہوتے ہیں ۔ اس بلا واسطہ علم کا نام رویا ، القا ، مشاہدہ ، وجد یا نظر ہے ۔ پس علم کا تعلق خبر سے ہے ، دیدار کا نظر سے ۔ انسان اس دنیا میں خدا کے متعلق سوچ سکتا ہے ، اس کی ذات اور صفات کی خبر لا سکتا ہے ، لیکن وہ اسے دیکھ نہیں سکتا کہ اسے دیکھنے والی نظر یہاں اس کے پاس نہیں ہے ۔

3۔ مجرد ہونے کے باعث ، تصور بے جان 'دھندلا ، غیر واضح ادھورا اور نامکمل ہوتا ہے ۔ اس میں دیدار جیسی روشنی ، گرمی اور جامعیت نہیں پائی جاتی ۔ دیدار ایک جان فزا اور بھر پور تجربہ ہے ۔ یہ تصور سے زیادہ واضح ، صاف ، روشن اور مکمل ہوتا ہے ۔ اس میں زندگی کی جو ایک لہر پائی جاتی ہے ، وہ تصور میں بالکل مفقود ہوتی ہے ۔

4۔ خدا کا دیدار اس کی معرفت سے خوش تر ہے ۔ اسی طرح نظر کی لذت خبر کی لذت سے زیادہ ہے ۔ تمام لذتوں میں سب سے زیادہ لذیذ اور پر کیف لذت خدا کا دیدار ہے ۔ ذہنی مسرت جسمانی لذت پر فوقیت رکھتی ہے ۔ ذہنی مسرتوں میں سب سے اعالی درجہ خدا کی معرفت کا ہے ۔ لیکن معرفت کی مسرت دیدار کی لذت کے سامنے ادنلی ،حقیر اور ہیچ ہے ۔ غیر موجود دوست کے تصور میں وہ لطف کہاں جو سامنے موجود محبوب کے دیدار میں ہے ۔

اقبال کا نظریۂ اخلاق

"اخلاقیات اسلام کا تمام تر دار و مدار اس واحد مسئلے پر ہے کہ فرد من حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے ؟ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقأ و ترقی کے راستے میں حائل ہو وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے "

(اقبال)

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے ؟

(اقبال)

مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر
شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خوان ہو جا

(اقبال)

پانچواں باب

اقبال کا نظریۂ اخلاق

علامہ اقبال ۹، نومبر ۱۸۷۷ء کو سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد شیخ نور محمد خدا ترس، صوفی منش بزرگ تھے۔ ابتدائی تعلیم انھوں نے مکتب میں حاصل کی۔ میٹرک کرنے کے بعد اسکاچ مشن کالج سیالکوٹ میں داخل ہوئے جہاں مولوی میر حسن نے عربی فارسی، اردو اور اسلامیات کی ابتدائی تعلیم مکمل کر کے ان کے اصلی جوہر کو نکھارا۔ ۱۸۹۷ء میں انھوں نے گورنمنٹ کالج لاہور سے بی۔ اے۔ اور ۱۸۹۹ء میں اسی کالج سے فلسفے میں ایم۔ اے۔ کیا اور یونیورسٹی میں اول آنے کے صلے میں ایک طلائی تمغہ حاصل کیا۔ گورنمنٹ کالج لاہور میں اقبال مشہور مستشرق ٹامس آرنلڈ سے متاثر ہوئے۔ آرنلڈ نے ہی ان میں فلسفے کا صحیح ذوق پیدا کِیا اور ان کے جوہر ذاتی کو جلا دی۔

۱۹۰۵ء میں وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان گئے۔ کیمبرج یونیورسٹی سے بی۔ اے۔ کیا۔ وہاں سے جرمنی گئے۔ میونخ یونیورسٹی سے ایرانی الٰہیات پر مقالہ لکھ کر پی۔ ایچ۔ ڈی۔ کی۔ ڈگری لی۔ ۱۹۰۸ء میں وطن واپس آئے اور لاہور میں بیرسٹری شروع کی۔ یہ پیشہ ان کے لیے موزوں نہ تھا۔ بیرسٹری ان کی شاعری اور شاعری ان کی بیرسٹری میں مخل تھی ۱۹۱۹ء میں پروفیسر نکلسن نے ان کی مثنوی اسرار خودی کا انگریزی میں ترجمہ کیا تو غالباً

پہلی بار مغربی دنیا ان کے افکار سے واقف ہوئی - ۱۹۲۸ء میں مدراس میں اسلام پر چھ فلسفیانہ لکچر دیے جو ۱۹۳۰ء میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے نام سے شائع ہوئے- ۱۹۲۶ء میں سیاست میں قدم رکھا اور لاہور سے پنجاب کی مجلس قانون ساز کے ممبر منتخب ہوئے - دسمبر ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس الہ آباد کے صدر منتخب ہوئے اور اپنے خطبۂ صدارت میں پاکستان کا نظریہ پیش کیا - اس وقت یہ محض ایک شاعرانہ تخیئل خیال کیا گیا - ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس قائد اعظم محمد علی جناح کی صدارت میں لاہور میں منعقد ہوا - اس اجلاس میں ایک قرار داد پاس ہوئی جسے بعد میں قرار داد پاکستان کہا گیا - لیکن اس سے دو سال پہلے ، ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو ، علامہ اقبال وفات پا چکے تھے -

اقبال نے اس وقت آنکھ کھولی جب مشرق پر عموماً اور عالم اسلام پر خصوصاً حزن و یاس کی تاریکی چھائی ہوئی تھی - سب سے بری حالت ہندوستان کے مسلمانوں کی تھی- جہل اور غلامی کی بدولت ان کے دلوں میں زندگی کی آگ سرد پڑ چکی تھی - انگریز فاتحوں کی ہیبت اور مغربی تمدن کا دبدبہ ان کے دل و دماغ پر غالب تھا - یاس اور پستی کی اس تاریکی میں ہندوستان کے افق پر تین ممتاز ہستیاں ابھریں : سید احمد خان ، حالی اور اکبر الہ آبادی - سید احمد خاں نے ایم - اے - او- کالج علی گڑھ کی بنیاد ڈالی اور مسلمانوں کو انگریزی پڑھنے پر راغب کیا - سیاسی حیثیت سے یہ ایک نہایت ہی اہم قدم تھا - مولانہ حالی نے "سوز و گداز کے لہجے" اور اکبر الہ آبادی نے "ظرافت کے پیرائے"، میں مسلمانوں کو غیرت دلائی اور ان میں خود داری اور خود اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش

کی ۔ لیکن ان دونوں بزرگوں کی نظر بات کی تہہ تک نہیں پہنچی۔ انھوں نے بیمار قوم کا مرض تو تشخیص کر لیا لیکن اس مرض کا سبب نہیں پہچان سکے ۔ اکبر نے مسلمانوں کے تنزل کا باعث یہ قرار دیا کہ وہ اپنے مرکز یعنی مذہب سے منحرف ہو گئے ہیں اور حالی نے کہا کہ وہ اجتہاد فکر اور وسعت نظر چھوڑ کر تقلید پرست اور تنگ خیال بن گئے ہیں ۔ مگر دونوں میں سے کسی نے یہ نہ بتایا کہ آخر ان کے مرکز سے منحرف ہونے یا تقلید و تعصب اختیار کر لینے کی وجہ کیا تھی ۔ اس کی وجہ معلوم کرنے کے لیے اقبال کی فلسفیانہ نگاہ کی ضرورت تھی ۔ انھوں نے عالم اسلام پر نگاہ ڈالی تو اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کے موجودہ زوال کا سبب ”جسمانی تعیش اور کاہلی“ سے زیادہ روحانی تعیش اور جمود ہے جو ان میں ”وحدت وجود“ کا عقیدہ عام ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا ۔ یہ عقیدہ نو افلاطونیت (Neoplatonism) کے راستے اسلام میں داخل ہوا جس کی اصل افلاطون کا فلسفۂ عینیت (idealism) ہے ۔ اس عقیدے نے خودی یا انفرادی نفس کے وجود کو باطل قرار دے کر مسلمانوں کے دلوں میں فرد کی اخلاق ذمے داری کا احساس مٹا دیا اور سعی و عمل کے ذوق کو فنا کر دیا ۔ اپنی خودی کا انکار کر کے مسلمان اپنی عظمت و شوکت کھو بیٹھے اور ذلت و پستی کی انتہا کو پہنچ گئے ۔ قوموں کے عروج اور زوال کی داستان اقبال کے نزدیک ان کی خودی کے استحکام اور ضعف کی داستان ہے ۔ صرف وہی قوم دنیا میں قوت و شوکت کے ساتھ زندہ رہتی ہے ، جو اپنی خودی کو پہچان کر اس کو مستحکم کرتی ہے ۔ جو قوم اپنی خودی کو نہیں پہچانتی اور اس کے ضعف سے آگاہ نہیں ہوتی وہ حرف غلط کی طرح صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہے ۔ پس مسلمانوں

کے زوال کی اصل وجہ خودی کا ضعف بلکہ اس کی نفی ہے جو وحدت وجود کے عقیدے کے تحت ان میں عام ہوئی۔

وحدت وجود کا تنقیدی جائزہ

آئیے اب ہم دیکھیں کہ وحدت وجود کا نظریہ کیا ہے ؟ اور اقبال اس کے اتنے مخالف کیوں ہیں ؟

وحدت وجود کے علمبردار کہتے ہیں کہ حقیقی وجود صرف خدا کا ہے ، باقی ہر شے کا وجود اعتباری اور موہوم ہے۔ انسان اور دنیا دونوں خدا کے نور کا پر تو ہیں۔ ہم نے ان کے خیالی وجود کو حقیقی سمجھ لیا ہے۔ وہم اور اعتبار کے ان پردوں نے ہمیں معرفت ذات سے محروم کر دیا ہے۔ اصل میں خدا کائنات ہے اور کائنات خدا ہے۔ اس لیے انسان کی تمام کوششوں کا مقصود یہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنی ہستی ، وجود اور خودی کو "وحدت" میں گم کر کے اس وجود واحد کو پا لے۔

شیخ محی الدین ابن عربی(م - ۱۲۴۰) وہ شخص ہیں جنھوں نے وحدت وجود کے اس نظریے کو اسلامی تصوف کا ایک لازمی جزو قرار دیا اور ان ہی کی بدولت اسلامی ممالک میں اس نظریے کا رواج ہوا۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں :

"اسی نقطۂ نظر سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن پاک کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو ، جس کے وہ انتھک مفسر تھے ، اسلامی تخیئل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ

چودھویں صدی تک تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگے گئے"۔

ابن عربی کے نزدیک وحدت وجود کی بنیاد توحید پر ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ اللہ ایک ہے۔ اس کا کوئی ہمسر ہے نہ شریک۔ ابن عربی ان آیات کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ خدا کے سوا فی الواقع کسی شے کا وجود نہیں۔ ہر شے میں خدا کا جلوہ ہے، ہر ذرے میں اس کی تجلی ہے، ہر قطرہ دریا باغوش ہے، ہر ذرہ خورشید بداماں۔ ہر شے خدا ہے۔ اگر توحید کے معنی ہیں وحدت وجود تو نہ صرف دنیا کی کثرت خدا کی وحدت میں گم ہو جاتی ہے بلکہ خدا اور دنیا کی دوئی بھی یکسر ختم ہو جاتی ہے۔ خدا اور دنیا دو مختلف حقیقتیں نہیں ہیں۔ یہ دونوں ایک ہی حقیقت ہیں۔ خدا ایک مخفی نور ہے اور دنیا اس نور کا ظہور۔ خدا دنیا اور دنیا خدا ہے۔ ابن عربی نے قرآن کی اس نقطۂ نظر سے تفسیر کی تو شیخ الاکبر کہلائے۔ اسپنوزا (spinoza) نے اسے اپنے فلسفے کی اساس بنایا تو یہودیوں نے اسے اپنی برادری سے خارج کر دیا۔

اقبال کے نزدیک وحدت وجود کے اس نظریے سے اسلامی دنیا کو سخت نقصان پہنچا ہے۔ ایک طرف اس نے انسان کے وجود، اس کی خودی کی نفی کی، دوسری طرف اس کے صاحب اختیار ہونے سے انکار کیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان ذوق عمل سے محروم ہو گئے اور ان پر ایسا جمود طاری ہوا کہ وہ ذلت و پستی کی انتہا کو پہنچ گئے۔ اب ہم وحدت وجود کی ان دونوں تعلیمات پر فرداً فرداً بحث کریں گے:

نفیٔ خودی:

وحدت وجود کی رو سے دنیا ہیچ ہے۔ اس کا وجود اعتباری،

خیالی اور موہوم ہے۔ انسان بھی دنیا ہی کا ایک حصہ ہے۔ اس لیے اس کا وجود بھی محض ایک خیال و خواب ہے۔ اس کی ہستی اور خودی کی بھی کوئی حقیقت نہیں۔ انفرادی خودی کو وحدت وجود کے علمبردارن نے قطرے اور خدا کو دریا سے تشبیہ دی جس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح قطرہ دریا سے مل کر بالکل فنا ہو جاتا ہے اسی طرح انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی ہستی و خودی کو خدا کی ذات میں فنا کر دے۔ اس عقیدے نے مسلمانوں میں ترک عمل، ترک دنیا اور نفیٔ خودی کا رجحان پیدا کیا جو اسلام کی روح کے سرا سر منافی ہے۔ وحدت وجود سے چونکہ انفرادی خودی کی نفی لازم آتی ہے اس لیے علامہ اقبال نے اس پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔ مولانا اسلم جیراج پوری کو وہ ایک خط میں لکھتے ہیں :

تصوف سے اگر اخلاص عمل "مراد ہے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے" ۔

اسی بنا پر اقبال نے ابن عربی پر نہایت سخت لہجے میں تنقید کی ہے۔ سراج الدین پال کو ایک خط میں وہ لکھتے ہیں :

"تصوف کا سب سے بڑا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم ابن عربی کی تعلیمات کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص الحکم میں سوائے الحاد و زندقے کے اور کچھ نہیں" ۔

نفیٔ اختیار :

وحدت وجود کے نظریے نے انفرادی خودی ہی کی نفی نہیں کی بلکہ انسان کے اپنے افعال پر قدرت و اختیار رکھنے سے بھی انکار کیا، جس نے مسلمانوں کو ذوق عمل سے بالکل بیگانہ کر دیا۔ جبرو قدر کی بحث متکلمین نے شروع کی تھی اور ان میں جبریہ اور قدریہ کے دو گروہ بن گئے تھے۔ اشاعرہ جبر کے حامی تھے اور معتزلہ قدر کے۔ قرآن نے دیگر اہم مسائل کی طرح اس میں بھی اعتدال کا راستہ اختیار کیا ہے کہ خدا قادر مطلق ضرور ہے۔ کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے اس کی مرضی سے ہو رہا ہے، لیکن اس کی مرضی عقل، عدل و رحم سے ہم کنار ہے۔ خدا تعالیٰ نے خود اپنی مرضی سے ایک گونہ اختیار انسان کو دیا ہے تاکہ وہ اپنی خوشی سے اپنی مرضی کو خدا کی مرضی سے ہم آہنگ کر لے۔ لیکن اکثر صوفیاٗ کو تصوف جبر کی طرف لے گیا۔ دیوان حافظ میں بیشمار اشعار جبر کی حمایت میں ملتے ہیں۔ محمود شابستری کا کہنا ہے کہ جو شخص جبر کا قائل نہیں وہ کافر ہے۔ امام غزالی بھی، جن کی بدولت تصوف مسلمانوں کی عام تعلیم میں داخل ہوا، اشاعرہ کے عقائد سے چھٹکارا نہ حاصل کر سکے۔ ان کے نظریۂ "کسب افعال" میں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، اختیار کا کوئی شائبہ نظر نہیں آتا اور مجبور محض انسان سے "عمل محکم" اور "سعی پیہم" کی توقع رکھنا فضول ہے۔

تصوف کے خیالات جو شاعری کے ذریعے اسلامی ملکوں میں پھیلے ان میں زندگی سے فرار کی تعلیم عام تھی جو تنزل و انحطاط کے زمانے میں کسی قوم میں لازماً پیدا ہو جاتی ہے۔ تاتاری حملے کے بعد مسلمانوں میں جو عام مایوسی اور بیزاری پھیلی اسے تصوف

ہی کے دامن میں پناہ مل سکتی تھی ۔ چنانچہ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

”یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے سیاسی انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا ۔ جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی ، اس قوم کا نقطۂ نظر بدل جاتا ہے ۔ اس کے نزدیک ناتوانی حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین ۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو جدوجہد زندگی میں ہو ، چھپایا کرتی ہیں ۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے کہ ان کی ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا“ ۔

اسلام ایک حیات بخش اور حیات پرور دین ہے ۔ وہ زندگی کی نفی نہیں کرتا اور نہ ہی اس سے اختیار اور ارادے کی آزادی چھینتا ہے ۔ وہ ترک دنیا کی بھی تعلیم نہیں دیتا ۔ رہبانیت اور خانقاہیت اس کی روح کے منافی ہے ۔ اقبال تصوف کے خلاف نہیں ہیں ۔ وہ صوفیائے کرام کے ساتھ عقیدت رکھتے ہیں ، لیکن جہاں کہیں ان کو ان کے فکر و نظر کا کوئی پہلو غیر اسلامی اور سعی و عمل کے منافی دکھائی دیتا ہے وہاں وہ ان پر بے باکانہ تنقید کرنے میں بھی پیچھے نہیں رہتے ۔ وہ عارف رومی کے مرید ہیں کیونکہ وہ زندگی کی نفی نہیں کرتے اور نہ ہی اس سے اختیار کی قوت چھینتے ہیں ۔ لیکن وہ ابن عربی کے سخت مخالف ہیں کہ ان کے نظریۂ وحدت وجود میں انھیں اسلام سے زیادہ کفر اور توحید سے زیادہ الحاد نظر آتا ہے ۔

اثبات خودی

اقبال کے نزدیک زندگی کا اصل محرک ہستی یا خودی کے اثبات (self-affirmation) کا جذبہ ہے جو قدرت سے اسے ورثے میں ملا ہے - زندگی سکون و جمود کا نام نہیں ہے - اس کا خمیر حرکت و عمل سے تیار کیا گیا ہے - یہ نت نئے مقاصد کی تخلیق کر کے ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتی ہے اور اس طرح اپنی ذات کے اثبات ، توسیع اور بقا کا سامان مہیا کرتی ہے - زندگی کی اس حرکی (dynamic) قوت کا نام خودی ہے - مقصد ، آرزو اور عمل اس کے اجزائے ترکیبی ہیں - خودی کی تکمیل اخلاق جد و جہد کا منتہائے مقصود ہے - یہ سب سے بڑی اخلاق قدر ہے ، جو ہمارے اعمال کے لیے ایک معیار کی حیثیت رکھتی ہے - جو فعل خودی کو مستحکم کرے وہ اچھا ہے ، جو اسے ضعیف و کمزور کرے وہ برا ہے -

خودی کی تکمیل میں سب سے بڑی رکاوٹ فطرت ہے ، جسے مسخر کیے بغیر وہ آگے نہیں بڑھ سکتی - انسان کی حقیقی شخصیت عمل میں مضمر ہے اور ''عمل کی بڑی وجہ انسان اور فطرت کا تصادم اور تسخیر فطرت کی آرزو ہے'' - ''خودی اپنی تکمیل اور استحکام کے لیے غیر خود (ماحول - فطرت) سے ٹکراتی ہے اور اسی تصادم کے ذریعے اس کی اندرونی قوتیں نشو و نما پاتی ہیں اور وہ بتدریج ارتقائی منازل طے کرتی ہے - اس کی ہستی مسلسل حرکت ، عمل پیہم ، کش مکش اور جد و جہد ہے'' -

ہر چیز ہے محو خود نمائی
ہر ذرہ شہید کبریائی
بے ذوق نمو ، زندگی موت
تعمیر خودی میں ہے خدائی

خودی کیا ہے؟ راز درون حیات
خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی
ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر

خودی کی تعریف:

مقصد، آرزو اور عمل خودی کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ ان ہی کے ذریعے وہ فطرت کو مسخر کر کے انسان کامل کی منزل مقصود کی طرف بڑھتی ہے اور اپنے روحانی تمول (richness) میں اضافہ کرتی ہے۔ خودی زندگی کی حرکی قوت، اس کے "ذوق نمو" اور "شوق خود نمائی" کا نام ہے۔ یہ "شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں" کو متحد اور منظم کرتا ہے۔ یہ وہ "قوت خاموش" ہے جو عمل کے لیے بے تاب اور فطرت کو مسخر کرنے کے لیے بے چین ہے۔ اس کا مسکن انسان کا دل یا قلب ہے۔

خودی کا نشیمن تیرے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

اقبال نے خودی کا لفظ "غرور و تکبر کے معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے۔ اس سے ان کی مراد وہ "عرفان نفس" اور جذبۂ "خود شناسی" ہے جس کی بدولت انسان زندگی کی جد و جہد میں آگے بڑھتا ہے۔ چنانچہ اسرار خودی کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:

"ہاں! لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بہ معنئی غرور استعمال نہیں کیا گیا، جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے"۔

خودی کی شوخی و تندی میں کبر و ناز نہیں
جو ناز ہو بھی تو بے لذت نیاز نہیں

اقبال نے خودی کا جو تصور پیش کیا ہے اس کی اساس قرآن پاک پر ہے۔ قرآن مجید انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دیتا ہے۔ اسی انفرادیت کی بنا پر ایک فرد کے لیے دوسرے فرد کا بوجھ اٹھانا ممکن نہیں ہے۔ اور اسی وجہ سے ایک فرد پر صرف اسی قدر بوجھ اٹھانے کی ذمے داری عائد ہوتی ہے جس کا اس نے اپنی کوشش و عمل سے اکتساب کیا ہے۔ خدا تعالیٰ کسی شخص کو اس کی انفرادی صلاحیت و استطاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

خودی کا دوسرا مأخذ رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا بیشک اس نے اپنے خدا کو پہچانا۔ خدا تعالیٰ کی معرفت نفس کی معرفت پر موقوف ہے۔ یہ نفس وہی ہے جسے اقبال خودی کہتے ہیں۔ اگر خودی کا وجود اعتباری و موہوم ہوتا، جیسا کہ وحدت وجود کے علمبردار کہتے ہیں، تو خدا تعالیٰ کی معرفت ہرگز اس کی معرفت پر موقوف نہ ہوتی۔

خودی کی بقا:

خودی ایک غایتی (purposive) اصول ہے۔ نت نئے مقاصد کی تخلیق کرنا اور انھیں حاصل کرنے کے لیے جد و جہد کرنا اس کی اصل زندگی ہے۔ اسی پر اس کی ذات کی بقا منحصر ہے۔ "زندگی را بقا از مدعا است"، (زندگی کو بقا مقصد سے حاصل ہوتی ہے)۔

مقصد آفرینی خودی کی فطرت میں داخل ہے۔ مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے قدرت نے اسے ایک فطری امنگ بھی عطا کی ہے جسے ہم آرزو یا تمنا کہتے ہیں۔ زندگی کا سوز و ساز، آرزو کا سوز و ساز ہے۔ زندگی تلاش و جستجو کا نام ہے۔ اس کی ماہیت آرزو میں پوشیدہ ہے۔ آرزو جس قدر قوی ہوگی اسی نسبت سے حصول مقصد میں اسے کامیابی حاصل ہو گی۔ اسی بنا پر اقبال کہتے ہیں:

ضمیر لالہ میں روشن چراغ آرزو کر دے
چمن کے ذرے ذرے کو شہید جستجو کر دے

مقصد ایک دور سے نظر آنے والی روشنی ہے جو چراغ آرزو کو روشن کرتی ہے اور عمل پیہم کی راہ دکھاتی ہے۔ اسی روشنی میں ہم آگے کی طرف بڑھتے ہیں، مستقبل کی آزادیوں کا دلکش منظر دیکھتے ہیں، اپنی ذات کا اثبات کرتے ہیں اور اس کی بقا کا انتظام کرتے ہیں - مقصد ہمیں آگے کی طرف کھینچتا ہے، اس لیے خودی کی دنیا میں اصل اہمیت مستقبل کی ہے، ماضی کی نہیں:

ع طلوع فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ

خودی عشق سے مستحکم ہوتی ہے:

خودی کی بقا مقصد آفرینی پر موقوف ہے۔ مقصد عشق سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ عشق سے اقبال کی مراد صرف محبت یا وجدان نہیں ہے۔ اس لفظ کو انھوں نے بہت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے - ''اس کے معنی ہیں جذب کر لینے اور اپنے آپ میں سمو لینے کی خواہش،،۔ اس کی سب سے اعلیٰ صورت اقدار اور مقاصد کی تخلیق اور ان کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش ہے۔ ''عشق، عاشق اور معشوق دونوں کو منفرد بنا دیتا ہے،،۔

اقبال کے یہاں عشق آرزوئے تخلیق ، ذوق طلب ، بیتابی دل ، اور جذب کر لینے کی ایک قوت کا نام ہے - یہ وہ جذبۂ طلب ہے جس کی بنا پر انسان میں جرأت ، بیباکی ، ہمت مردانہ اور یقین محکم پیدا ہوتا ہے - اسی کی بدولت انسان زندگی اور موت پر فتح پاتا ہے۔ شک کو یقین میں بدلتا ہے اور راہ عمل پر گامزن ہوتا ہے - اس کی اعلیٰ ترین صورت اقدار اور مقاصد کی تخلیق اور انھیں ایک حقیقت بنا لینے کا عزم ہے - مقاصد کی تکمیل کے لیے انسان فطرت سے نبرد آزما ہوتا ہے - یہ جد و جہد اسے آگے بڑھاتی ہے اور وہ ماحول اور فطرت پر فتح پاتا ہوا اپنے لیے نئے نئے مقاصد متعین کر کے انھیں عملی جامہ پہناتا ہوا انسان کامل کی منزل کی طرف بڑھتا جاتا ہے - عشق مقاصد کی صرف تخلیق ہی نہیں کرتا ، انھیں حاصل کرنے کا شوق اور ولولہ بھی ہمارے دل میں پیدا کرتا ہے - آرزو کا سوز و ساز عشق کا سوز و ساز ہے - اسی کے ذریعے انسان کی شخصیت مکمل اور اس کی خودی مستحکم ہوتی ہے - یہ عشق ہی کا کرشمہ تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام آتش نمرود میں کود پڑے ، حضرت امام حسین علیہ السلام میدان کربلا میں شہید ہوئے ، رسول اکرم ص کفار کے خلاف بدر ، احزاب اور حنین میں معرکہ آرا ہوئے :

صدق خلیل بھی ہے عشق - صبر حسین بھی عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

پس خودی عشق سے مستحکم ہوتی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کی بقا اور استحکام میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے - عقل و عشق دونوں مل کر خودی کو پروان چڑھاتے ہیں - عقل اس کے حسن و جمال کو نکھارتی ہے - عشق اس کی سطوت و جلال کو سنوارتا ہے -

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرافیل

اقبال عقل کے مخالف نہیں ہیں ۔ البتہ وہ اس بات کے ضرور مخالف ہیں کہ انسان عقل پر آ کر رک جائے اور اس سے آگے نہ بڑھے ۔ عقل "چراغ راہ،، ہے ، منزل نہیں ہے ۔ وہ ایک حد تک انسان کی رہنمائی کر سکتی ہے لیکن اس سے آگے وہ مجبور و لاچار ہے ۔ عشق کی اہمیت مسلم سہی ، لیکن یہ منزل عقل کی راہ طے کرنے کے بعد آتی ہے ۔ اس راہ کو طے کیے بغیر عشق کی منزل تک رسائی ممکن نہیں ۔ پس عقل و عشق ایک دوسرے کی ضد نہیں ۔ اس کے بر عکس یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں ۔ ''عقل ہمیں راہ دکھاتی ہے اور عشق ہمیں منزل تک پہنچاتا ہے ۔ اور چونکہ مقصد کو ذرائع پر فوقیت حاصل ہے ، اس لیے اقبال کے خیال میں عشق عقل سے بر تر ہے ،،

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ خود
چراغ راہ ہے ، منزل نہیں ہے

عشق کی برتری کی اور بھی کئی وجوہ ہیں ۔ خودی سر تا پا دعوت عمل ہے ۔ عمل کی پہلی شرط عقیدے کی یک رنگی و وحدت ہے ۔ اس شرط پر صرف وہی عقیدہ پورا اتر سکتا ہے جس کی بنیاد عشق پر ہو ۔ عقل مشکل سے کسی بات پر اتفاق کرتی ہے ۔ اس سے پیدا شدہ عقیدے میں یک رنگی نہیں پائی جاتی ۔ لہٰذا یہ انسان کی عملی قوتوں کو کسی ایک مرکز پر جمع نہیں کر سکتی ۔ اختلاف رائے کی بنا پر یہ ہمیشہ انھیں منتشر رکھتی ہے ۔

عقل عیار ہے ، سو بھیس بدل لیتی ہے
عشق بے چارہ نہ ملّا ، نہ زاہد نہ حکیم

عمل کی دوسری شرط عزم ، یقین اور ایمان ہے ۔ اس شرط پر بھی عقل کی نیرنگی پوری نہیں اترتی ۔ موافق اور مخالف دلائل کی کثرت سے عقل انسان کو کشمکش میں مبتلا کر دیتی ہے ۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان دلائل سے اس کی رہبری کرنا چاہتی ہے لیکن در حقیقت وہ اس طرح رہزنی کرتی ہے ۔ اس کے دلائل مکر ، فریب اور حیلے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے ۔ یہ کبھی انسان کے دل میں وہ ایمان اور یقین پیدا نہیں کر سکتی جو عشق کی امتیازی خصوصیت ہے ۔

علاج ضعف یقین ان سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

عقل میں ''جرأت رندانہ'' کی کمی ہے ۔ وہ پھونک پھونک کر قدم رکھتی ہے ۔ مشکلات اور خطرات کا مقابلہ کرنے کے لیے جس جرأت ، ہمت ، استقلال اور جانبازی کی ضرورت ہے وہ اس میں کم ہی پائی جاتی ہے ۔ عشق نہایت بیباکی سے آگ میں کود پڑتا ہے ۔ عقل سود و زیاں کی گتھیاں سلجھاتی رہ جاتی ہے ۔

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشا لب بام ابھی

علم کے معاملے میں بھی عشق کی برتری مسلم ہے ۔ عقل خارجی حیثیت سے اشیاء کا مطالعہ کرتی ہے اور ان کے ظاہری اوصاف و خواص کا ایک دفتر تیار کرتی ہے ۔ لیکن اس طرح اس کے ہاتھ صرف باہر کا ''چھلکا'' ہی آتا ہے ، اندر کے ''مغز'' تک اس کی رسائی نہیں ہوتی ۔ عشق کی نظر باطن پر ہوتی ہے ۔ وہ حقیقت کی گہرائیوں میں اترتا ہے اور اندر کے ''مغز'' کی خبر لاتا ہے ، جو عقل کی دسترس سے باہر ہے ۔

عقل کی مذکورہ بالا خامیوں اور کوتاہیوں ہی کی بنا پر اقبال کو کہنا پڑا :

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دین بت کدۂ تصورات

خودی سوال سے کمزور ہوتی ہے :

عشق انسان کو عمل پر ابھارتا ہے اور عمل سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ سوال بے عملی اور تن آسانی کی ترغیب دیتا ہے ، جس سے خودی ضعیف اور کمزور ہوتی ہے۔ عشق مجسم خیر ہے ، سوال مجسم شر۔ کسی کے سامنے ہاتھ پھیلانے سے خودی اور عزت نفس کا خون ہوتا ہے۔ غربت کی وجہ سے اگر وہ ذلیل ہے تو سوال سے وہ ذلیل تر ہو جاتا ہے۔ سوال سے خودی کے اجزاء متفرق ، اس کی قوت زائل اور اس کا مرتبہ کم ہو جاتا ہے :

اے طائر لا ہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

مومیائی کی گدائی سے تو شکست ہے بہتر
مور بے پر حاجتے پیش سلیمان مبر

سوال کے لفظ کو اقبال نے بہت وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ ہر وہ چیز ان کے نزدیک سوال میں داخل ہے جو ذاتی کوشش اور شخصی جد و جہد کے بغیر حاصل ہو۔ جس شخص کو مال و دولت ورثے میں ملے وہ بھکاری ہے۔ خراج وصول کرنے والا بادشاہ بھی گدا ہے۔

مانگنے والا گدا ہے ، صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے ، میر و سلطان سب گدا

جو شخص دوسروں کے خیالات سامنے رکھ کر سوچتا ہے وہ بھی گدا ہے۔

اغیار کے افکار و تخیئل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

سوال کی ذلت سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنے اندر شان بے نیازی پیدا کرے۔ بے نیازی خدا کی شان ہے اور اسی میں انسان کی بھی خود داری ، شرافت اور عزت نفس مضمر ہے۔

خودی اور خدا

خودی ، مقصد ، آرزو اور عمل کا ایک بے مثل پیکر ہے۔ سوال سے اس کی شان میں فرق آتا ہے۔ اسی طرح خدا کی ذات میں اپنی ذات کو گم کر دینے سے اس کی انفرادیت ختم ہو جاتی ہے۔ وحدت وجود کے علمبرداروں نے انفرادی خودی کو قطرے اور خدا کو دریا سے تشبیہ دی ، جس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح قطرہ دریا سے مل کر فنا ہو جاتا ہے اسی طرح انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی خودی کو خدا کی ذات میں فنا کر دے۔ اقبال اس کے برعکس کہتے ہیں کہ اگر قطرہ دریا میں جا کر موتی نہ بنا اور بالکل فنا ہو گیا تو یہ سراسر اس کا نقصان ہے۔ اس لیے وہ اس قطرے کو ایسے دریا میں جانے کی تعلیم دیتے ہیں جس میں ابھرنے اور ڈوبنے دونوں صورتوں میں خودی اور بھی نمایاں ہوتی ہے :

کبھی دریا سے مثل موج ابھر
کبھی دریا کے سینے میں اتر

اسرار خودی کے دیباچے میں علامہ اقبال لکھتے ہیں: ''جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط بالذات مرکز ہے۔ لیکن ہنوز وہ مکمل انفرادیت نہیں۔ اس کا خدا سے جتنا بعد ہوتا ہے، اتنی ہی اس کی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے۔ جو شخص خدا سے سب سے زیادہ قریب ہے وہی سب سے زیادہ کامل ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ خدا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے''۔ اقبال کے یہاں حیات کلی نام کی کوئی چیز نہیں۔ حیات سراسر انفرادی ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے۔ البتہ وہ یکتا فرد ہے۔ خدا کو اپنے اندر جذب کر کے اپنے آپ کو اس جیسا یکتا فرد بنانا اس کا منتہائے مقصود ہے۔

اقبال ترقی اور ارتقاء کے قائل ہیں۔ یہ کائنات ان کے نزدیک ازل سے کوئی بنی بنائی اور تکمیل شدہ چیز نہیں بلکہ آہستہ آہستہ اپنے کمال پر پہنچنے کے لیے آگے بڑھ رہی ہے۔

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن و فیکون

اس کو درجہ کمال تک پہنچانے کے کام میں انسان بھی کسی حد تک خدا کا شریک کار ہے۔ اس نکتے کو اقبال نے پیام مشرق میں ایک نظم بعنوان ''محاورہ مابین خدا و انسان'' میں اس طرح پیش کیا ہے:

تو شب آفریدی - چراغ آفریدم سفال آفریدی - ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

(تو نے رات بنائی میں نے اس کی تاریکی کو دور کرنے کے لیے

چراغ بنایا - تونے مٹی بنائی - میں نے (اس سے) پیالہ بنایا - تو نے جنگل، پہاڑ اور میدان بنائے - میں نے (ان سے) خیابان، گلزار اور باغ بنائے - میں پتھر سے آئینہ بناتا ہوں - میں زہر سے تریاق بناتا ہوں) -

اگر انسان کائنات کو درجۂ کمال پر پہنچانے کے کام میں خدا کا شریک کار ہے تو اس کا اپنا کمال نفئی خودی کی بجائے اثبات خودی پر موقوف ہونا چاہیے - یعنی اس کی ہستی اس قطرۂ بے مایہ کی طرح ہرگز نہیں ہے جو دریا میں جاکر فنا ہو جائے اور اپنے انفرادی وجود کو کھو بیٹھے بلکہ اس قطرے کی طرح ہے جو دریا میں جا کر گوہر بنے - اس لیے اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے اندر صفات الٰہیہ پیدا کر کے خدائے یکتا سے زیادہ سے زیادہ قربت حاصل کرے - اس فرد یکتا سے وہ جس قدر قریب ہوتا جائے گا اسی نسبت سے وہ بھی جہاں میں یکتا و یگانہ ہوتا جائے گا - خودی کو بحر وحدت میں فنا کر کے نہیں بلکہ قائم اور برقرار رکھ کر اسے حیات جاودانی حاصل ہوتی ہے - خدا میں جذب ہو جانا نہیں بلکہ اسے اپنے اندر جذب کر لینا اس کا اصل مدعا ہے -

فراق و وصال :

خودی عشق سے مستحکم ہوتی ہے - عشق سے اسے نہ صرف اپنی ذات کا عرفان حاصل ہوتا ہے بلکہ خدا سے بھی قربت حاصل ہوتی ہے - لیکن اس کے ذریعے وہ اپنے آپ کو پانا چاہتی ہے، اپنی ذات کو خدا کی ذات میں کھونا نہیں چاہتی - اپنے آپ کو پانے اور اپنی ذات کو برقرار رکھنے کی خواہش خدا سے وصال کی بجائے اس سے فراق کی طلب میں ظاہر ہوتی ہے - وصال خودی کے لیے فنا کا پیغام ہے اور اپنی ذات کو فنا کرنا اسے کسی صورت منظور نہیں - خودی

کے عاشق کے لیے یہ فطری امر ہے کہ وہ اپنی ذات کو خدا کی ذات سے علیحدہ تصور کرے اور یہ بات اسے صرف فراق میں میسر آ سکتی ہے ، وصال میں نہیں ۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں : ''اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ خدا مجھ سے ملنے آ رہا ہے تو میں بیس کوس بھاگ جاؤں ۔ اس لیے کہ دریا قطرے سے ملے گا تو قطرہ غائب ہو جائے گا ۔ اگرچہ اس دریا کے مقابلے میں میری حیثیت ایک قطرے کی سی ہے ، لیکن میں ایک قطرے ہی کی حیثیت سے قائم رہنا چاہتا ہوں ۔ اپنے آپ کو مٹانا نہیں چاہتا بلکہ قطرہ رہ کر آپ میں دریا کے خواص پیدا کرنا چاہتا ہوں''۔ یکتائی اور انفرادیت خودی کی اصل متاع ہے جو اسے خدا کے قرب سے حاصل ہوتی ہے ۔ اس قرب کو ہم وصل کا نام نہیں دے سکتے ۔ کیونکہ اس میں قرب کے باوجود لذت فراق پائی جاتی ہے :

وصال ما وصال اندر فراق است
کشود این گره غیر از نظر نیست

(ہمارا وصال بحالت فراق ہوتا ہے ۔ اس عقدے کو صرف اہل نظر ہی کھول سکتے ہیں ۔)

وصال کی بجائے فراق پر زور دے کر اقبال نے عشق کو ایک نیا مفہوم دیا ہے ۔ اس عشق کو وصال میں شوق ، امنگ اور آرزو کی موت نظر آتی ہے اور ہجر کی نارسائیوں میں عمل کا زبردست محرک ۔ جدائی عشق کی آئینہ دار ہے اور اس لیے عاشقوں کو سازگار ہے ۔ اسی کی بدولت آرزو پروان چڑھتی ہے ۔ عمل میں خلوص پیدا ہوتا ہے اور زندگی کو اس کا سوز و ساز نصیب ہوتا ہے ۔ فراق کی آہ و فغاں کے بغیر عاشق کی شخصیت کی صحیح نشو و نما

ممکن نہیں ۔

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کر ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو ، ہجر میں لذت طلب

اے کہ نزدیک تر از جانی ، پنہاں از نگہ
ہجر تو خوشترم آید ز وصال دیگراں

(اے وہ ہستی جو جان سے زیادہ مجھ سے قریب لیکن نظر سے پوشیدہ ہے ، تیری جدائی دوسروں سے وصال کی نسبت مجھے زیادہ اچھی معلوم ہوتی ہے ۔)

عبدیت :

خودی خدا تعالیٰ سے فراق کی آرزو مند ہے ۔ اس کی اس آرزو کی اصل وجہ یہ ہے کہ عشق کی آخری منزل پر پہنچ کر بھی اس پر اپنے محض ایک بندہ ہونے کا احساس ہمیشہ غالب رہتا ہے ۔ یہ احساس من و تو کا فرق قائم رکھتا ہے ، خودی کو خدا میں ضم نہیں ہونے دیتا اور وصل میں بھی اسے لذت فراق بخشتا ہے ۔

وصل کی حالت میں بھی انسان کا اپنے محض ایک بندہ ہونے کا خیال اقبال سے پہلے ہمیں حضرت مجدد الف ثانی کے یہاں ملتا ہے ۔ شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریہ ''وحدت الوجود،، پر نکتہ چینی کرتے ہوئے حضرت مجدد الف ثانی نے واضح طور پر ہمیں بتایا ہے کہ سالک کی آخری منزل ''وحدت الوجود،، نہیں بلکہ ''مقام عبدیت،، ہے ۔ اس مقام پر پہنچ کر سالک پر اس بات کا کشف ہوتا ہے کہ وہ محض ایک بندہ ہے اور اس لیے خدا سے اس کا مکمل اتصال ممکن نہیں ۔ ''وحدت الوجود'' سے ملتی جلتی خدا سے اتحاد کی جو ایک کیفیت اس پر طاری ہوتی ہے وہ کوئی دائمی کیفیت نہیں ۔ بندے کی ہستی خدا کی ہستی سے الگ ہے ۔ بندہ بندہ

ہے اور خدا خدا ہے ۔ بندہ اور خدا ایک نہیں ہیں ۔ "عبدیت" کے اس تصور سے انسان کی انفرادیت کا بھی پورا پورا ثبوت ملتا ہے ۔ اس لیے علامہ اقبال کا حضرت مجدد الف ثانی سے متاثر ہونا ایک لازمی امر تھا ۔ چنانچہ ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں :

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

یہ حضرت مجدد الف ثانی کے نظریہ "عبدیت" ہی کا اثر ہے کہ اقبال اپنی خودی کو چھوڑ کر خدا میں ضم ہونے کو تیار نہیں ۔ "مقام بندگی" انھیں اتنا عزیز ہے کہ اس کے عوض وہ "شان خداوندی" قبول کرنے پر راضی نہیں :

متاع بے بہا ہے درد و سوز و آرزومندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

چناں با بندگی در ساختم من نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی
(بندگی مجھے اتنی بھا گئی ہے کہ اگر تو مجھے خدائی بخشے تو میں اسے قبول نہ کروں) ۔

تصوف کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو یہ بات واضح ہو کر ہمارے سامنے آتی ہے کہ سلوک کی آخری منزل پر پہنچ خودی یا اپنے خدا ہونے کا دعویٰ کرتی ہے جو اس کے بس کی بات نہیں یا پھر بلا امتیاز خدا میں ضم ہو جاتی ہے اور اس طرح اس کا کوئی علیحدہ وجود باقی نہیں رہتا ۔ اسلام نے خودی کی آزادی کو عبدیت سے محدود کیا ہے ۔ چنانچہ اقبال کے یہاں خودی اپنے شعور کے اعلیٰ ترین نقطے پر پہنچ کر بھی عبدیت کی حلقہ بگوش رہتی ہے ۔ اس کا تعلق ایک فانی جسم سے ہے اس لیے "مقام بندگی" ہی اس کا مقام

ہے ۔ ابدیت کی آرزو اسے کتنا ہی بیتاب کیوں نہ رکھے وہ مقام "عبدیت" کو بھی فراموش نہیں کر سکتی ۔ اس تضاد کی وجہ یہ ہے کہ خودی فطرت کا ایک جزو بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی ، وہ پابند بھی ہے اور آزاد بھی ۔ خودی کی فلاح اس میں نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کو خدا تعالیٰ کی ذات میں فنا کر دے بلکہ اس میں ہے کہ وہ اپنے ارادے کو خدا کے ارادے کے تابع کر دے ۔ اگر خودی عمل و ارادے کی قوت کو فنا کر دے تو پھر وہ اپنی خواہشات میں توازن اور اعتدال کیسے قائم کرے گی جس پر ہماری تمام اخلاق جد و جہد کا دارو مدار ہے ۔ خودی اخلاق کی خالق ہے جس طرح خودی کا خالق خدا ہے ۔ خودی جب اخلاق کی تخلیق کرتی ہے تو اپنی آزادی کے وصف کو بہتر طریقے پر استعمال کرتی ہے لیکن اخلاق کی خالق ہونے کے با وجود وہ اپنی عبدیت کو کبھی نہیں بھولتی ، اس لیے کہ قدروں کی انتہا ذات باری کے وجود پر ہوتی ہے ۔

خودی کی تربیت

"مقام بندگی" خودی کی اخلاق جد و جہد کا منتہائے مقصود ہے ۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے خودی کی باقاعدہ تربیت کی ضرورت ہے ۔ اسرار خودی میں اقبال نے اس کی تربیت کے تین مراحل بتائے ہیں : اطاعت ، ضبط نفس اور نیابت الٰہی ۔ اب ہم فرداً فرداً ان سے بحث کریں گے ۔ :

اطاعت :

اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت خودی کی تربیت کا پہلا مرحلہ ہے ۔ اسلام نے نفس کی مختلف قوتوں کے عمل کے لیے کچھ

حدود مقرر کی ہیں۔ ان حدود کا اصطلاحی نام شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ قانون الٰہی کی اطاعت کے بغیر انسان اپنی فلاح کو نہیں پہنچ سکتا۔ اطاعت سے خودی کو اپنی آزادی کی حد کا پتہ چلتا ہے اور وہ افراط و تفریط سے بچ کر ترقی کی راہ پر گامزن ہوتی ہے۔ اس سے خودی کے اجزا میں توازن اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اور اجتماعی زندگی میں تنظیم و اتحاد رونما ہوتا ہے۔ آج ہم اسی صفت سے محروم ہیں اور اس لیے دنیا میں ہر جگہ انتشار کا شکار ہیں۔ قومی انحطاط کے اسباب کا جائزہ لیتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں ''دوسرا مرض جو مسلمانوں میں گھر کر چکا ہے، یہ ہے کہ ان میں اطاعت کا مادہ باقی نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ آج متعدد افراد اور جماعتیں الگ الگ راہوں پر گامزن ہیں''

ضبط نفس :

خودی کی تربیت کا دوسرا مرحلہ ضبط نفس ہے۔ اقبال نے اس سلسلے میں اسلام کے ارکان خمسہ یعنی توحید، نماز، روزہ، زکواۃ اور حج کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ توحید سے مراد زبان سے خدا کے ایک ہونے کا اقرار کرنا نہیں بلکہ دل سے اس کی وحدانیت پر ایمان لانا ہے۔ جب دل خدا کے ایک ہونے کی گواہی دیتا ہے تو انسان کی ساری زندگی اس احساس کی تفسیر بن جاتی ہے۔ وہ کسی کے سامنے سر نہیں جھکاتا، کسی سے مدد نہیں مانگتا، کسی کے حکم کی تعمیل نہیں کرتا، سوائے خدا کے حکم کے "یہ ہے اسلام اور جس شخص کا ذات واحد سے یہ رشتہ ہو وہ ہے مسلم"

نماز کے متعلق قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ وہ انسان کو فحش اور برے کاموں سے روکتی ہے۔ اس کی اسی فضیلت کی بنا پر اسے "حج اصغر" کہا گیا ہے۔ روزے سے بھوک و پیاس کی تکلیف برداشت کرنے کی عادت پڑتی ہے۔ خواہشات کی خود سری کم ہوتی ہے اور نفس کی سرکشی دور ہوتی ہے۔ زکواۃ دل کو مال و دولت کی محبت سے

پاک کرتی ہے انسان کو جو چیز محبوب ہو اسے خدا کی راہ میں خرچ کر کے ہی وہ نیک اور متقی بن سکتا ہے۔ اس سے مساوات اور اخوت کا جذبہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ حج خدا کی راہ میں ہجرت کرنے کے مترادف ہے۔ اس سے سیاسی مفہوم میں وطن پرستی کا رجحان ختم ہوتا ہے اور عالمگیر اخوت کے جذبے کو تقویت ملتی ہے۔ یہ ملت اسلامیہ کی وحدت کا عملی ثبوت ہے۔

نیابت الہٰی :

خودی کی تربیت کا تیسرا اور آخری مرحلہ نیابت الہٰی ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر اعلیٰ ترین طاقت اعلیٰ ترین علم سے متحد ہو جاتی ہے۔ طاقت اور علم کا یہ اتحاد انسان کو نیابت الہٰی کا مستحق بناتا ہے۔ فلسفیانہ اصطلاح میں ایسے شخص کو ''انسان کامل'' کہتے ہیں۔ یہ ''انسان کامل''، اندھی طاقت کا پیکر نہیں۔ اقبال جسمانی طاقت کو منتہائے مقصود نہیں سمجھتے، بالخصوص وہ طاقت جو کسی اخلاق قانون کی تابع نہ ہو۔ جسمانی طاقت کے بجائے وہ انسان کی روحانی اور اخلاق قوت کو بروئے کار لانا چاہتے ہیں کہ یہی اس کا طغرائے امتیاز ہے۔ اسی کے ذریعے وہ تسخیر کی قوتوں کو موثر طریقے سے استعمال اور دنیا کی امامت کا فرض بطریق احسن انجام دے سکتا ہے۔

''انسان کامل'' کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ذات میں جلالی و جمالی صفات کا ایک کامیاب امتزاج ہو۔ وہ ''سوز و ساز زندگی'' کا رمز شناس ہو، اس کے ''تن محکم'' میں ایک ''درد آشنا دل'' ہو جیسے کہسار کے پہلو میں ''جوئے خوش خرام''، جس کی سیرت میں ''سخت کوشی'' اور نرمی کی آمیزش ہو کہ جب وہ سبزہ زار

سے گزرے تو ''جوئے نغمہ خواں،، ہو جائے اور جب چٹانوں سے گزرے تو ''سیل تند رو،، بن جائے:

مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر
شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا
گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

قہاری و غفاری ، قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفاں

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

خودی اور ملت

خودی اپنی تکمیل کے لیے غیر خود کی محتاج ہے جس میں فطرت، خدا اور ملت سب شامل ہیں۔ خودی کا اپنے آپ سے رشتہ علم و معرفت کا رشتہ ہے۔ انسان پر جب اپنی خودی کا راز افشا ہوتا ہے تو یہ بات واضح طور پر اس کے سامنے آتی ہے کہ وہ ایک ذی شعور با مقصد ہستی ہے اور یہ کہ اس کی زندگی جستجو، آرزو، اور عمل پیہم کے سوا کچھ نہیں۔ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کے لیے جب وہ عملی قدم اٹھاتا ہے تو اس کا براہ راست فطرت یا طبعی ماحول سے تصادم (conflict) ہوتا ہے۔ یہ تصادم خودی کی نشو و نما کے لیے مہمیز کی حیثیت رکھتا ہے۔ ''فطرت کے خلاف جنگ کرنے کی کوشش میں خودی کی پنہاں قوتوں کو اظہار کا موقع ملتا ہے۔

اس کے بغیر نہ عمل ممکن ہے اور نہ ہی خودی کا استحکام ۔ عمل کی بڑی وجہ انسان اور فطرت کا تصادم اور تسخیر فطرت کی آرزو ہے'' ۔

تصادم و پیکار کا اقتضاء ہے کہ انسان اپنے آپ کو مشکلات اور خطرات کا خوگر بنائے ۔ خطرات ایک چیلنج کی حیثیت رکھتے ہیں جن کا عزم ، استقلال اور جرآت سے مقابلہ کر کے ہی انسان اپنی خودی کو مضبوط و مستحکم کر سکتا ہے ۔

خطر پسند طبیعت کو ساز گار نہیں
وہ گلستان کہ جہاں گھات میں نہ ہو عیار

اگر خواہی حیات ، اندر خطر زی
(اگر تو زندہ رہنا چاہتا ہے تو خطرے میں جینا سیکھ .)

زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ بہ ستیز
(زمانہ تیرے ساتھ موافقت نہیں کرتا تو تو زمانے سے لڑ ۔)

مارچ ۱۹۳۲ء میں مسلم پولیٹکل کانفرس سے خطاب کرتے ہوئے علامہ اقبال نے کہا : ''سخت بنو اور جفا کشی سے کام کرو . یہی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا راز ہے'' ۔ سخت کوشی اور جفاکشی کے بغیر تصادم اور اس سے پیدا ہونے والے خطرات کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا ۔

فطرت کے ساتھ خودی کا رشتہ تصادم و پیکار کا رشتہ ہے ۔ تصادم سے خودی ابھرتی اور نکھرتی ہے ۔ خدا کے ساتھ اس کا رشتہ کوئی منفی رشتہ نہیں بلکہ خالص ایجابی اور اثباتی (Positive) رشتہ ہے ۔ خودی فطرت سے جنگ کرتی ہے۔ اس کے برعکس وہ خدا کی نائب ہونے کا دم بھرتی ہے ۔ فطرت کو مسخر کر کے اس کو استحکام حاصل ہوتا ہے ۔ خدا کے قریب سے قریب تر آنے میں اسے لازوال یکتائی اور

انفرادیت حاصل ہوتی ہے ۔ لیکن وہ اپنی ذات کو خدا کی ذات میں فنا کرنا نہیں چاہتی بلکہ خود خدا کو اپنے اندر جذب کرنے کی آرزو مند ہے ۔ خدا یکتا فرد ہے ۔ اس کے قریب آکر وہ خود منفرد ہونا چاہتی ہے ، اپنی انفرادیت سے ہاتھ دھونا نہیں چاہتی ۔ یہی وجہ ہے کہ وصال کی بجائے خدا سے فراق کی خواہاں ہے اور کسی قیمت پر ''مقام بندگی'' چھوڑ کر ''شان خداوندی'' قبول کرنے کو تیار نہیں ۔

آئیے اب ہم دیکھیں کہ اقبال کے نزدیک خودی کا معاشرے سے کیا رشتہ ہے ؟ اکثر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اقبال نے انسان کی انفرادیت پر اس قدر زور دیا کہ اجتماعی اور معاشرتی زندگی ان کی نظروں سے اوجھل ہو گئی ۔ یہ اعتراض شاید صرف اسرار خودی کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے کیونکہ رموز بیخودی میں تو صاف طور پر انھوں نے حریت ، مساوات اور اخوت کی بنیاد پر سخت کوش اور جفا کش فرد کا ملت سے رشتہ استوار کیا ہے اور ان ہی اصولوں کے مطابق قومی خودی یا انا (ego) کی تربیت پر زور دیا ہے ۔ فرد کا ملت سے رشتہ حریت ، مساوات اور اخوت کا رشتہ ہے جس سے آئندہ سطور میں ہم تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے ۔

آرتھر آربری (Arthur Arberry) نے رموز بے خودی کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے ۔ اس ترجمے کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں :

''یہ بات تو واضح ہے کہ اگر اقبال کے نظریۂ خودی کو معاشرے سے الگ کر دیا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ لا محدود انفرادیت اور نراجیت (anarchy) ہو جائے گا ۔ لیکن اقبال کو صرف فرد اور اس کی شخصیت کے استحکام ہی سے دلچسپی نہ تھی ۔ وہ اس

کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ معاشرے کے ارتقاء کے بھی متمنی تھے۔ اس معاشرے کو وہ ملت کا نام دینا پسند کرتے تھے۔ صرف اس ملت کے ممبر کی حیثیت سے ایک فرد تطابق اور تصادم کے اصولوں کے تحت اپنی خودی کو بلند کر سکتا ہے۔ صرف ایسی اعلیٰ شخصیتوں کا اجتماع ہی ایک ایسی ملت کو وجود میں لا سکتا ہے اور اسے قائم رکھ سکتا ہے۔ اس طرح اقبال فرد کی آزادی کو محدود کر کے ایک طرف انفرادیت سے بچ جاتے ہیں کیونکہ وہ فرد کو ایک اعلیٰ معاشرے کا ممبر بنا دیتے ہیں اور دوسری طرف معاشرے کی قوت کو محدود کر کے ہمہ گیریت سے اپنا دامن بچا لیتے ہیں کہ معاشرے کو وہ شخصیت کے استحکام کی راہ میں سنگ گراں نہیں بناتے بلکہ تصادم کا صرف ایک ذریعہ، جس سے فرد کی شخصیت ابھرتی اور نکھرتی ہے۔

اقبال جہاں فرد کی خودی کی نشو و نما پر زور دیتے ہیں وہاں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ قوم کی وحدت و سالمیت اس کی اجتماعی خودی کی تربیت، حفاظت اور استحکام پر موقوف ہے۔ حیات ملی کا ان کے نزدیک انتہائی کمال یہ ہے کہ قوم کے افراد کسی مسلمہ آئین کی اطاعت کے ذریعے اپنی خواہشات اور جذبات کی حدود مقرر کریں۔

یہ مسلمہ آئین ان کے خیال میں شریعت الٰہی ہے۔ دوسرے الفاظ میں جمعیت کا استحکام مذہب اور صرف مذہب کی بنا پر ممکن ہے۔ اگر اس کی بنیادیں وطن، ملک اور نسل پر استوار ہونگی تو یہ جمعیت ناپائیدار ہو گی۔

وطنیت کی نفی:

ملت کو مذہب کی بنیاد پر متحد کرنے کا خیال اقبال کو یورپ

سے واپس آنے پر ہوا ۔ اس سے پیشتر وہ خود بھی وطن ہی کی بنیاد پر مسلمانوں کو متحد کرنے کے حامی تھے ۔ لیکن یورپ کے قیام کے دوران انھوں نے جو کچھ وہاں دیکھا اس نے ان کی کایا پلٹ دی اور انھیں محسوس ہوا کہ وطن ، ملک اور نسل کی بنا پر نوع انسانی کو تقسیم کرنے سے بد تر اور کوئی لعنت نہیں ہو سکتی ۔ اس مصنوعی تقسیم نے انسانیت کا شیرازہ بکھیر دیا ہے اور وطنی و نسلی تعصب کی وہ آگ بھڑکائی ہے جو تمام دنیا کو جلا کر راکھ کر دے گی ۔

یورپ سے واپسی پر اقبال نے وطن پرستی کو خیر باد کہا لیکن حب الوطنی سے انھوں نے کبھی انکار نہیں کیا ۔ ہر انسان کو اپنے جائے پیدائش سے محبت ہوتی ہے ۔ اس جغرافیائی مفہوم میں وہ بلا خوف تردید محب وطن تھے ، چونکہ اس حیثیت سے وطن کا مذہب سے تصادم نہیں ہوتا ۔ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :

''میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں ، اس لیے نہیں کہ اگر اسے ہندوستان میں نشو و نما پانے کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فائدے کم پہنچیں گے ۔ میری مخالفت تو اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر ملحدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے ایک عظیم خطرہ ہے۔ حب الوطنی ایک بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاق زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے ۔ لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے ۔ اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان ان کے لیے زندہ رہے اور ان کے لیے مرے ، نہ کہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کا کچھ عارضی ربط پیدا ہوتا

گیا ہے،، ۔ ان ہی خیالات کو انھوں نے اشعار میں اس طرح پیش کیا ہے:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے!!
تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق بٹتی ہے تو اسی سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے تو اسی سے
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اسلام وطن پرستی ہی کا مخالف نہیں بلکہ ہر اس تعصب کا مخالف ہے جو انسان کو انسان سے جدا کرے ۔ نسلی تعصب اور رنگ و خون کا امتیاز بھی اسلام کی روح کے منافی ہے ۔ حجتہ الوداع کے موقع پر رسول اکرمؐ نے فرمایا : ''عربی کو عجمی اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں ہے تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے تھے،، ۔ ''خدا وند تعالیٰ نے تمھارے جاہلیت کے غرور اور باپ دادا کے اوپر فخر کرنے کے طریقے کو مٹا دیا ۔ اب صرف دو قسم کے آدمی ہیں : مومن پرہیز گار اور بدبخت بدکار ۔ تم لوگ آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے پیدا کیے گئے تھے،، ۔

اسلام کی ان ہی تعلیمات کی بنا پر اقبال ہر اس حد بندی کی مذمت کرتے ہیں جو نوع انسانی کو غیر قدرتی طور پر فرقوں ،

گروہوں اور جماعتوں میں تقسیم کرے ، خواہ وہ وطنیت ہو یا نسلیت یا رنگ و خون یا اور کوئی مادی بت ۔

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رہگزر
نہ چینی نہ عربی ۔ نہ رومی نہ شامی
سما سکا نہ دو عالم میں مرد آفاقی
بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

آخر میں علامہ اقبال کہتے ہیں : ” جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں ، دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی ۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ ہے بنی نوع انسان کی وحدت ، جو رنگ و نسل و زبان سے بالا تر ہے ۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت ، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنت کو مٹایا نہ جائے گا ؛ جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو ختم نہ کیا جائے گا ، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت ، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہونگے “ ۔

قومی انا کی تربیت

اسرار خودی میں علامہ اقبال نے انفرادی خودی کی نشو و نما پر زور دیا ہے ۔ رموز بے خودی میں وہ قوم کی اجتماعی خودی یا

انا کی تربیت و استحکام پر زور دیتے ہیں - قوم افراد کے میل جول سے پیدا ہوتی ہے - اس کی تربیت کا انحصار ان اصولوں کی پابندی پر ہے جو رسول اکرمؐ نے ہمیں بتائے ہیں - نبوت کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ دنیا میں حریت ، مساوات اور اخوت کی حکمرانی ہو - ان ہی تین اصولوں کی بنیاد پر اقبال قوم کی اجتماعی خودی کی تربیت و نشو و نما کرنا چاہتے ہیں -

حریت :

حریت (آزادی) تمام اخلاقی اقدار کی اساس ہے اس لیے کہ اس کے بغیر اخلاق جد و جہد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا - حریت سے اقبال کی مراد صرف سیاسی آزادی نہیں بلکہ ہر اس غلامی سے نجات ہے جو خدا کی اطاعت ، شریعت کی پابندی ، رسول اکرمؐ کے اسوۂ حسنہ کی پیروی اور ضبط نفس کی راہ میں حائل ہو - خودی کی نشو و نما کے لیے آزادی لازمی شرط ہے - غلامی کی بے آب و رنگ زندگی میں اسے ابھرنے اور نکھرنے کا موقع نہیں ملتا - افراد میں اعلیٰ سیرت و کردار صرف اسی صورت میں پیدا ہو سکتا ہے جب کہ وہ آزادی کی فضا میں سانس لے رہے ہوں - غلاموں کی اخلاقی بصیرت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا - صرف آزاد افراد ہی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اچھائی اور برائی ، خوبصورتی اور بدصورتی اور سچائی اور جھوٹ کا معیار مقرر کریں - زندگی کی اعلیٰ قدروں کی تخلیق آزاد فضا ہی میں ممکن ہے :

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحر بیکراں ہے زندگی

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردان حر کی آنکھ ہے بینا

غلامی کیا ہے ؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ، ہے وہی زیبا
تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

مساوات :

حریت اور مساوات کا چولی دامن کا ساتھ ہے ۔ مساوی حقوق اور مساوی وسائل کے بغیر آزادی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ۔ جب تک تمام افراد کو روحانی اور مادی ترقی کے مساوی مواقع حاصل نہ ہوں وہ نہ تو صحیح معنوں میں آزادی کا حق استعمال کر سکتے ہیں ، نہ ہی اپنی خودی کی تکمیل کر سکتے ہیں اور نہ ہی ملت کی صورت میں اپنے آپ کو متحد و منظم کر سکتے ہیں ۔ ملی انا یا قومی خودی کی تشکیل کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ اسلام نے مساوات کی جو مثال پیش کی ہے تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی ۔ شریعت الٰہی کے سامنے بادشاہ اور گدا سب برابر ہیں ۔ غریب اور امیر سب کے لیے ایک ہی قانون اور ایک ہی سزا ہے ۔ قانون کی گرفت سے کوئی شخص مستثنٰی نہیں ۔ اسلام صرف قانونی مساوات ہی پر نہیں بلکہ سماجی مساوات پر بھی زور دیتا ہے ۔ دولت و ثروت کا فرق اسلامی مساوات کی راہ میں کبھی بھی سنگ گراں نہ بن سکا کیونکہ اسلام میں مساوات کی بنیاد انسان کے اخلاق اور روحانی تمول (richness) پر ہے نہ کہ اس کے خارجی احوال پر :

ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا نہ کوئی بندہ نواز

بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

اسلام میں دین و دنیا کی کوئی تفریق نہیں ہے ، اس لیے مسلمان صرف نماز ہی میں نہیں بلکہ دنیا کے کام کرتے ہوئے بھی خدا کی سرکار میں ہوتا ہے - اسی کی سرکار میں پہنچ کر وہ یہ کہہ سکتا ہے :

تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں ! سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

اخوت :

مساوات حریت کا مثبت پہلو ہے - اس کے بغیر حریت محض ایک منفی (negative) قدر ہو کر رہ جاتی ہے - لیکن جہاں مساوات قومی زندگی کے خارجی پہلو کو ایک اخلاقی شان عطا کرتی ہے ، اخوت اس کے داخلی پہلو کی آن میں اضافہ کرتی ہے - اخوت کے بغیر نہ تو مساوات مکمل ہوتی ہے اور نہ ہی زیادہ سود مند ثابت ہوتی ہے - یہی وجہ ہے کہ اسلام نے مساوات کو موثر بنانے کے لیے اخوت کا جوابی تصور پیش کیا - مغربی جمہوریت مساوات کا نعرہ تو لگاتی ہے لیکن حقیقی مساوات سے وہ قطعی نا آشنا ہے کہ اخوت کے تصور کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں - زبان سے یہ کہنا کہ سب انسان برابر ہیں ، اور بات ہے ، لیکن دل سے انہیں اپنا بھائی سمجھنا اور بات ہے - اسلام ایک عالمگیر روحانی برادری ہے - یہاں ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے - بھائی کا بھائی سے رشتہ الفت و محبت کا رشتہ ہوتا ہے - اس لیے ایک سچے مومن سے یہ توقع ہی نہیں کی جا سکتی کہ وہ اسلامی مساوات کو نظر انداز کرے گا :

یہی مقصود فطرت ہے - یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری - محبت کی فراوانی
ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا - محبت کی زباں ہو جا

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اقبال اخوت پر آ کر رک کیوں گئے ؟ کیا اس کے آگے اخلاق جد و جہد کی گنجائش نہیں ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ ہر فرد اپنے آپ کو ایک کل (whole) کا محض ایک جزو سمجھے ، ایک ایسے کل کا جس کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے برابر اہمیت رکھتے ہوں ؟ سعید احمد رفیق یہ کہنے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ اقبال در اصل ''فرد کو معاشرے کا ایک حصہ نہیں سمجھتے بلکہ معاشرے کو افراد کا مجموعہ خیال کرتے ہیں - ان کے لحاظ سے ہر فرد ایک اکائی ہے ، ایک ذات ہے - اس کی شخصیت دوسروں سے متاثر ہونے اور انھیں متاثر کرنے کے باوجود ان سے الگ ہے ، اور اپنے دائرے میں رہتے ہوئے تکمیل تک پہنچتی ہے -اس صورت میں اقبال من و تو کا فرق مٹا ہی نہیں سکتے- وہ من وتو میں اخوت کا رشتہ قائم کر سکتے ہیں کہ اس کے بغیر من کی شخصیت تکمیل تک نہیں پہنچ سکتی - لیکن من و تو کے فرق کو مٹا کر وہ ایک ایسا دریا نہیں بنا سکتے جہاں دریا اور موج میں فرق ہی باق نہ رہے ، جہاں فرد و جماعت ایک ہی ہو جائیں '' -

جس طرح خودی کے خدا کی طرف سفر کی آخری منزل ''مقام بندگی'' ہے - اسی طرح فرد کے معاشرے سے رابطہ پیدا کرنے کی آخری حد اخوت ہے - جس طرح اقبال اپنی خودی کو خدا کی ذات میں فنا کرنا نہیں چاہتے ، اسی طرح وہ اپنی انفرادیت کو معاشرے میں ضم کرنا نہیں چاہتے -

اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی زندگی میں ایک ایسا دور بھی آیا جب کہ وہ معاشرے کو ایک جسم نامی (o:ganic) سمجھتے تھے اور افراد کو اس کے اعضا۔ معاشرے کا اس وقت ان کی نظر میں ایک مستقل اور پائیدار وجود تھا اور افراد کا وجود جماعت کے وجود پر مبنی تھا۔ ۱۹۱۰ء کے آغاز میں ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر،، کے عنوان سے انھوں نے ایم۔ اے۔ او۔ کالج علی گڑھ میں جو لکچر دیا اس میں معاشرے کا یہی تصور پیش کیا تھا۔ اس زمانے کے اشعار بھی اسی خیال کی تائید کرتے ہیں :

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں بیرون دریا کچھ نہیں
آبرو تیری ملت کی جمعیت سے تھی
جب یہ جمعیت گئی دنیا میں رسوا تو ہوا
ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ

لیکن یہ سب ابتدائی دور کی باتیں ہیں۔ آخری دور میں اقبال انفرادیت کی طرف جھک گئے تھے اور فرد کو جماعت کے مقابلے میں اہمیت دینے لگے تھے۔ یہاں تک کہ انھوں نے اقوام کی تقدیر کو بھی افراد کے ہاتھوں میں دے دیا :

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ

رنگ، نسل، خون، جغرافیائی قومیت یا وطنیت کی مادی اساس کی بجائے اقبال ملت اسلامیہ کو حریت، مساوات اور اخوت کی روحانی بنیادوں پر متحد و مستحکم کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی۔ ان اقدار کے علاوہ وہ تنظیم اور وحدت

مقاصد کو بھی قومی خودی کا لازمی حصہ قرار دیتے ہیں۔

تنظیم :

تنظیم ایک ایسی اخلاقی قدر ہے جسے ملت کے تصور سے الگ نہیں جا سکتا - جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں جماعت ایک قوم ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اس جماعت کے افراد میں نظم و ضبط ہے اور یہ کہ وہ افراد گھر، سکول، کالج، یونیورسٹی، الیکشن، میدان جنگ ہر جگہ اپنے مخصوص نظم و ضبط کا مظاہرہ کرتے ہیں - نظم و ضبط کے بغیر کوئی قوم صحیح معنوں میں قوم کہلانے کی مستحق نہیں - جس قوم میں تنظیم نہ ہو وہ نہ صرف زندگی کی جد و جہد میں پیچھے رہ جاتی ہے بلکہ اس کا وجود خطرے میں پڑ جاتا ہے - قائد اعظم کے نام ایک خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں :

"اس امر میں میں آپ کا ہم خیال ہوں کہ ہماری قوم ابھی تک نظم و ضبط سے محروم ہے - ہم آہنگی ہی ایک ایسی چیز ہے جو تمام سیاسی و تمدنی مشکلات کا علاج ہے - ہندی مسلمانوں کے کام اب تک اس وجہ سے بگڑے رہے کہ یہ قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی اور اس کے افراد اور بالخصوص علماء اوروں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنے رہے بلکہ اس وقت ہیں - ہمیں مسلمانوں کی تنظیم کے لیے اپنی تمام قوتیں ہمیشہ سے زیادہ گرم جوشی کے ساتھ وقف کر دینی چاہییں" -

لیکن اقبال کسی ایسی تنظیم کے قائل نہیں جو فرد اور اس کی آزادی کا گلا گھونٹ دے - تنظیم کے ان کے نزدیک دو مقاصد ہیں : ایک فرد کو اپنی قدرتی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لیے مواقع فراہم کرنا، دوسرے جماعت کو افراد کی بے راہ روی

سے کسی قسم کا نقصان پہنچنے سے محفوظ رکھنا۔ ویسے کسی قوم کا مستقبل ان کے نزدیک "تنظیم پر اس قدر منحصر نہیں جس قدر کہ افراد کی قدر و قیمت پر ہے۔ ایک جماعت جو ضرورت سے زیادہ منظم ہو اس میں فرد بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ قدیم تاریخ کا جھوٹا احترام اور اس کی مصنوئی تجدید کسی قوم کے انحطاط کا علاج نہیں "۔

وحدت مقاصد :

تنظیم قومی اتحاد کا خارجی پہلو ہے۔ اس کا داخلی پہلو وحدت مقاصد ہے۔ افراد کے مقاصد میں ہم آہنگی ہو تو اس کا اثر لازمی طور پر قوم میں نظم و ربط کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ مقاصد میں ہم آہنگی کی ایک ہی صورت ہے کہ ہر فرد کے چھوٹے بڑے تمام مقاصد کسی مقصد اعلیٰ کے تابع ہوں۔ اس مقصد اعلیٰ سے افراد کو فرداً فرداً جس قدر لگاؤ اور محبت ہو گی اسی قدر ان کے مقاصد میں ہم آہنگی ہو گی۔ مقاصد میں وحدت سے فکر، احساس اور عمل میں وحدت پیدا ہوتی ہے جس کے بغیر کوئی قوم دنیا میں ترقی نہیں کر سکتی اور نہ ہی اندرونی یا بیرونی خطرے کا مردانہ وار مقابلہ کر سکتی ہے۔ قومی استحکام کی پہلی شرط "وحدت افکار" ہے :

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

لیکن صرف "وحدت افکار" سے قوم مستحکم نہیں ہوتی۔ وحدت فکر جب تک وحدت احساس میں تبدیل ہو کر عمل و کردار کی وحدت میں ظاہر نہ ہو اس سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ وحدت عمل کے بغیر وحدت فکر کوئی اہمیت

نہیں رکھتی :

آہ اس راز سے واقف نہ مُلّا نہ فقیہ
وحدت افکار بے وحدت کردار ہے خام

فکر و عمل کی وحدت کا دارو و مدار اس مقصد اعلیٰ کی وحدت پر ہے جو افراد کے جملہ مقاصد میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے اور یہ مقصد اعلیٰ ایک یگانہ اور یکتا محبوب سے عشق کے سوا کچھ نہیں :

شبے پیش خدا بگریستم زار
مسلمان چرا زارند و خوارند
ندا آمد نمی دانی کہ این قوم
دلے دارد و محبوبے نہ دارد

(ایک رات میں خدا کے سامنے زار و قطار رویا کہ مسلمان دنیا میں ذلیل و خوار کیوں ہیں ؟ آواز آئی تجھے معلوم نہیں کہ اس قوم کے پاس دل تو ہے لیکن اس کا محبوب کوئی نہیں) ۔

ملت اسلامیہ کا مقصد اعلیٰ توحید سے محبت و عشق ہے ۔ اسی کی بدولت ملت کے افراد میں نظم و ضبط ، ان کی سیرت میں استحکام ، عزم میں قوت اور مقاصد میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے ۔ آج ہم تاریخ کے جس نازک دور سے گزر رہے ہیں اور ملک جس سیاسی بحران کا شکار ہے اس پر قابو حاصل کرنے کے لیے جس یقین ، اتحاد اور تنظیم کی ضرورت ہے وہ ہمیں توحید سے عشق ہی سے حاصل ہو سکتی ہے ۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد دسمبر ۱۹۳۰ء میں جو بات علامہ اقبال نے کہی تھی وہ آج بھی ہمارے متعلق اتنی ہی صحیح ہے جتنی کہ اب سے باون سال پہلے تھی ۔ انھوں نے کہا تھا : ”اگر آج آپ اپنی نگاہیں پھر اسلام پر

جما دیں اور اس کے زندگی بخش تخیئل کو اپنے دل و دماغ میں جگہ دیں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قوتیں از سر نو جمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا "۔

فلسفہ تعلیم

اقبال اصطلاحی مفہوم میں ماہر تعلیم نہیں تھے اور نہ ہی انھوں نے درسی کتابوں والی تعلیم کے متعلق کوئی خاص نظریہ پیش کیا ہے۔ بنیادی طور پر وہ ایک مفکر اور فلسفی تھے۔ لیکن فلسفے کو تعلیم سے بالکل الگ نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ ہر فلسفۂ حیات اپنے ساتھ ایک نظریۂ تعلیم بھی لاتا ہے۔ جو فلسفہ زندگی کے مسائل کا حل پیش کرے وہ آنے والی نسلوں کو اس فلسفے کے مطابق اپنی سیرت ڈھالنے کے لیے کچھ اصول بھی بتاتا ہے۔ اقبال مفکر خودی ہیں۔ خودی ان کے نزدیک عقل و عشق کے حسین امتزاج سے مستحکم ہوتی ہے اور سوال سے کمزور ہوتی ہے۔ سوال کے تصور میں روٹی اور افکار کی گدائی دونوں شامل ہیں۔ خودی کو زندگی کا مرکز اور محور تصور کر کے اقبال نے جہاں جدید تعلیم پر بھر پور وار کیے ہیں وہاں خودی کی صحیح نشو و نما و تربیت کے لیے کچھ اصول بھی بتائے ہیں۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تعلیم کے تنگ و محدود مفہوم میں اقبال نے اس کے متعلق کوئی نظریہ پیش نہیں کیا۔ البتہ وسیع مفہوم میں ایک مصلح کی حیثیت سے، جس کے سامنے دین و دنیا دونوں کی فلاح ہو، انھوں نے اخلاقی تربیت کا ایک باضابطہ نظام پیش کیا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے انھوں نے جدید تعلیم پر جو اعتراضات کیے ہیں، پہلے ہم ان سے بحث کریں گے۔

جدید تعلیم پر اقبال کے اعتراضات :

اقبال کے نزدیک ہر شے کا معیار خودی ہے - جو چیز خودی کو مستحکم کرے وہ اچھی ہے اور جو اسے ضعیف و کمزور کرے وہ بری ہے - خودی خدا تعالیٰ کی معرفت سے مستحکم ہوتی ہے اس لیے جو تعلیم انسان کو مذہب سے بیگانہ کرے اقبال اسے ملت کے حق میں زہر قاتل سمجھتے ہیں - موجودہ تعلیم سے جو الحاد پھیل رہا ہے اس سے انھوں نے سخت بیزاری کا اظہار کیا ہے :

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ
محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش

وہ ''علوم جدید،، کے مطالعے سے ہمیں روکتے نہیں ہیں ، صرف یہ کہتے ہیں کہ :

با ہر کمال اند کے آشفتگی بہتر است
ہر چند عقل کل شدۂ بے جنوں مباش

(عقلی علوم میں مہارت کے ساتھ ساتھ تھوڑی سی دیوانگی مناسب ہے - بیشک تو عقل کل ہو جائے لیکن دیوانگی کا دامن تیرے ہاتھ سے نہیں چھوٹنا چاہیے) -

الحاد سے بیزاری کی دو وجوہ ہیں - ان میں سے ایک کا تعلق عمل سے ہے اور دوسرے کا اتحاد و اتفاق سے - تعلیم کا مقصد ہر چند علم حاصل کرنا سہی لیکن یہ علم انسان کو عمل کے لیے تیار کرنے کا ایک ذریعہ ہے - اصل چیز عمل ہے جس پر دین و دنیا دونوں کی فلاح کا انحصار ہے -

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

عمل کے لیے جس جوش و ولولے کی ضرورت ہے وہ صرف دین پیدا کر سکتا ہے۔ جن معاشروں میں اخلاق کی بنیاد دین پر نہیں ہے، انھیں بھی اکثر اپنی اخلاقی جد و جہد کو تقویت پہنچانے کے لیے خدا کے وجود، حیات بعد الممات وغیرہ کے مفروضات کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ دین میں یہ مفروضات نہیں بلکہ مسلمہ حقائق کی حیثیت رکھتے ہیں۔ حقیقت پر ایمان و یقین عمل کے لیے جتنا قوی محرک ہو سکتا ہے مفروضہ اتنا قوی محرک ہرگز نہیں ہو سکتا۔

دوسرے تعلیم ایک معاشرتی مسئلہ ہے۔ یہ ہمیں صرف ڈاکٹر، انجینئر، جج وغیرہ بننے ہی کے لیے تیار نہیں کرتی بلکہ وسیع مفہوم میں اس کا مقصد اتحاد و اتفاق کی بنا پر ہمیں دنیا میں ایک باعزت اور آبرو مندانہ زندگی بسر کرنے کے لیے تیار کرنا ہے۔ ملت اسلامیہ کی بنیاد اخلاق و روحانی اقدار پر ہے، اس لیے جب تک اس کی تعلیم میں اخلاق و روحانی عناصر شامل نہ ہوں، محض مادی اساس پر اس میں اتحاد و اتفاق پیدا نہیں کیا جا سکتا، جس کے بغیر کوئی قوم دنیا میں عزت و آبرو حاصل نہیں کر سکتی:

مذہب سے ہم آہنگیٔ افراد ہے باقی
دین زخمہ ہے۔ جمعیت ملت ہے اگر ساز

جدید تعلیم پر اقبال نے ایک اور بھی اعتراض کیا ہے۔ دین سے بیگانہ ہونے کی وجہ سے یہ ہماری قومی اور تاریخی زندگی سے بالکل مطابقت نہیں رکھتی اور نہ ہمارے اندر وہ جوش و ولولہ، وہ اولوالعزمی اور بلند پروازی پیدا کرتی ہے جس کی مثالیں ہماری گزشتہ قومی تاریخ میں ملتی ہیں:

شکایت ہے مجھے یا رب خداوندان مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا

ضرب کلیم میں ہمیں ''تعلیم و تربیت" کے عنوان سے ایک نظم ملتی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے افلاطون اور اسپنوزا کا نقطۂ نظر پیش کرنے کے بعد تعلیم کے متعلق اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ افلاطون کے نزدیک تعلیم کا جسم کی اس غیر حقیقی دنیا سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کا مقصد انسان کی ایک نظر نہ آنے والی تصورات یا اعیان (ideas) کی دنیا سے رابطہ پیدا کرنے میں مدد کرنا ہے، جہاں اس دنیا کی ہر شے کی اصل موجود ہے۔ یعنی تعلیم کو زندگی کے آداب سکھانے کی بجائے موت کے آداب سکھانا چاہیں۔ چنانچہ افلاطون کہتا ہے:

نگاہ موت پہ رکھتا ہے مرد دانشمند
حیات ہے شب تاریک میں شرر کی نمود

اسرار خودی میں اقبال نے افلاطون کے اس نظریۂ تعلیم پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔ ''بھیڑ،، اور '' راہب" کے القاب سے اسے مخاطب کر کے وہ کہتے ہیں کہ افلاطون ''کا گھوڑا عینیت (idealism) کی تاریکی میں راہ بھٹک گیا اور حقیقت کی چٹانوں میں اپنا نعل گرا آیا۔ محسوس نہ ہونے والی دنیا نے اس پر ایسا جادو کیا کہ اپنے ہاتھ، آنکھ اور کان پر سے اس کا اعتبار اٹھ گیا۔ اس نے کہا زندگی کا راز مر جانے میں ہے۔ بجھ کر چراغ میں اور روشنی پیدا ہوتی ہے۔ افلاطون نے نقصان کو نفع سمجھا۔ اس کے فلسفے نے ہستی کو نیستی قرار دیا۔ جیتی جاگتی دنیا کے وجود کا اس نے انکار کر دیا اور نظر نہ آنے والے اعیان کا خالق بن گیا۔ زندہ دل انسان کے لیے یہ دنیا بہت پیاری ہے۔ جس کا دل مر گیا

ہو اس کے لیے اعیان کی دنیا بڑی پیاری ہے۔"

افلاطون کے بر عکس اسپنوزا کہتا ہے :

نظر حیات پہ رکھتا ہے مرد دانشمند
حیات کیا ہے ؟ حضور و نور سرور وجود

اقبال ، افلاطون اور اسپنوزا میں سے کسی کے نظریہ تعلیم سے متفق نہیں ۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

موجودہ نصاب تعلیم ایسی غلامانہ ذہینیت کا حامل ہے کہ اس سے خودی کے تمام احوال و مقامات طلباء کی نظروں سے پوشیدہ رہتے ہیں ۔ سکولوں ، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں ڈگریاں حاصل کرنے کے لیے طلباء کو تیار کیا جاتا ہے ، ان کی خودی کی تربیت اور استحکام کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جاتی :

اقبال یہاں نام نہ لے علم خودی کا
موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقالات
بہتر ہے کہ بیچارے ممولوں کی نظر سے
پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات

خودی کی تربیت اخلاق اور دین کی تعلیم پر موقوف ہے اور موجودہ نظام تعلیم نہ صرف اخلاق و دین سے معرا ہے بلکہ اندر سے ان کی جڑوں کو کھوکھلا کر رہا ہے :

اور یہ اہل کلیسا کا نظام تعلیم
ایک سازش ہے دین و مروت کے خلاف

جدید تعلیم محض کسب معاش کا ایک ذریعہ ہے ۔ معاش کی فکر نے پوری قوم کو غلام بنا رکھا ہے ۔ جس نظام تعلیم

کا مقصد اخلاق اور روحانی اقدار سے قطع نظر فقط شکم پری ہو ، وہ طلباء میں زندگی کا شعور ہرگز پیدا نہیں کر سکتا :

عصر حاضر ، ملک الموت ہے تیرا جس نے
قبض کی روح تیری دے کر تجھے فکر معاش

اقبال کا نظریۂ تعلیم :

اقبال کے نزدیک تعلیم کا اصل مقصد خودی کی نشو و نما اور اس کا تحفظ ہے اور یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ فرد کو اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا پورا موقع ملے ۔ محض کتابوں کے مطالعے یا استاد کے لکچر سننے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا ۔ اصل معلم تجربہ ہے ،نہ کہ کتابیں یا استاد ۔ استادوں کو چاہیے کہ طلباء کے ذہنوں میں زبردستی معلومات ٹھونسنے کے بجائے ایسا ماحول پیدا کریں کہ سکول ، کالج اور یونیورسٹیاں ایک تجربہ گاہ بن جائیں ، جہاں طلباء کو اپنی اپنی مرضی کے مطابق پڑھنے کے مواد ، سیکھنے کے طریق کار اور اس سلسلے میں ماحول اور اشیاء پر تجربہ کرنے کی پوری پوری آزادی ہو ۔ تعلیم کا مقصد طلباء کی انفرادی صلاحیتوں اور تخلیقی قوتوں کو بروئے کار لانا ہے نہ کہ گراں بہا معلومات کے بوجھ تلے ان کی ذاتی اپج کو کچلنا ۔ تعلیم محض ایک انفعالی (passive) معاملہ نہیں ہے جس کا تعلق فقط حافظے سے ہو ، یعنی استاد لکچر دے اور طالب علم اسے سنے اور یاد کرے یا خود کتاب دیکھ کر سبق حفظ کرے ۔ اس کے بر عکس یہ ایک تخلیقی عمل ہے جس میں استاد اور شاگرد دونوں برابر کے شریک ہیں ۔ صحیح تعلیم دعوت فکر ہے ۔ عقل و فکر کی صحیح نشو و نما کے بغیر نہ انسان کی خودی مستحکم ہو سکتی ہے اور نہ ہی وہ ہر آن بدلتی ہوئی اس دنیا میں بھر پور زندگی بسر کر سکتا ہے ۔ صرف

وہی علم عقل کو بیدار کر سکتا ہے جو خود تجربہ کر کے حاصل کیا گیا ہو ۔ استاد کے تھکا دینے والے معلومات سے پُر لکچر اور نظر کو کمزور کر دینے والی ضخیم کتابیں غور و فکر کی صلاحیتوں کو بروئے کار نہیں لا سکتیں ۔ چنانچہ علامہ اقبال کہتے ہیں :

"ایک نامساعد ماحول میں متناہی خودی کی زندگی کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ حقیقی تجربے کے ذریعے اپنے علم میں مسلسل اضافہ کرتی رہے اور متناہی (finite) خودی کے تجربے میں ، جس کے سامنے مختلف امکانات ہوتے ہیں ، وسعت صرف سعی و خطا (trial and error) کے طریقے سے پیدا ہوتی ہے ۔ اس لیے خطا جسے ہم ایک قسم کی ذہنی برائی کہتے ہیں ، تجربے کی تعمیر میں ناگزیر عنصر کی حیثیت رکھتی ہے" ۔

پس حقیقی علم تجربے یعنی کوئی کام کرنے کی کوشش کرنے ، اس میں غلطی کرنے اور پھر کامیاب ہونے سے حاصل ہوتا ہے ۔ اس طریقے سے علم حاصل کرنے کو سعی و خطا کے ذریعے علم حاصل کرنا کہتے ہیں ۔ طالب علم اس طرح اپنی ذاتی کوشش سے علم حاصل کرتا ہے ۔ وہ خود فی نفسہ اس عمل میں شریک ہوتا ہے ۔ اور چونکہ اسے اس میں ذاتی دلچسپی ہوتی ہے اس لیے اس طرح حصول علم میں اس کی تخلیقی صلاحیتوں کو پوری طرح ابھرنے کا موقع ملتا ہے ، جس سے اس کی خودی مستحکم ہوتی ہے ۔ یہی وہ علم ہے جس سے فکر و عمل میں ندرت پیدا ہوتی ہے جو کسی قوم کی مادی اور روحانی ترقی کے لیے از حد ضروری ہے :

ندرت فکر و عمل کیا شے ہے ؟ ذوق انقلاب
ندرت فکر و عمل کیا شے ہے ؟ ملت کا شباب

ندرت فکر و عمل سے معجزات زندگی
ندرت فکر و عمل سے سنگ خارہ لعل ناب

تجربے کے ذریعے علم حاصل کرنے میں اصل زور غلطی کرنے پر ہے ۔ انسان اپنے طور پر جب کسی معاملے میں اقدام کرتا ہے اور اس میں اس سے غلطی ہوتی ہے تو یہ غلطی ہی اصل میں اسے سب کچھ سکھاتی ہے ۔ اس لیے استاد کا اصل کام یہ ہے کہ وہ طلباء کو کسی با مقصد کام میں لگائے ، انھیں سوال کرنے پر ابھارے اور ان کی قوت تنقید کو بیدار کرے تا کہ بے چون و چرا کسی بات کو تسلیم کرنے کی عادت ان میں نہ پڑنے پائے ۔ سچائی کی تلاش و جستجو سچائی سے کہیں زیادہ اہم ہے اور ذوق جستجو شک و حیرت سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اندھی تقلید سے :

ہمائے علم تا افتد بدست
یقین کم کن ۔ گرفتار شکے باش

(اگر تو چاہتا ہے کہ علم کی ہما تیرے جال میں پھنس جائے تو بلا تامل یقین کرنا چھوڑ اور شک میں پڑنا سیکھ) ۔

اقبال گو علم پر کافی زور دیتے ہیں لیکن وہ علم برائے علم کے قائل نہیں اور نہ عقل ان کے نزدیک کوئی مقصود بالذات چیز ہے ۔ علم عمل کے لیے ایک آلے کی حیثیت رکھتا ہے ۔ عقل عمل کی خادم ہے اور اس کا اصل کام خودی کی نشو و نما اور تحفظ ہے ۔ ہم سوچنے کے لیے زندہ نہیں رہتے بلکہ زندہ رہنے کے لیے سوچتے ہیں :

علم از سامان خودی است
علم از اسباب تقویم خودی است

(علم خودی کے تحفظ کا سامان ہے ۔ علم خودی کو مستحکم کرنے کا ایک ذریعہ ہے) ۔ جو علم تجربے کے ذریعے نہ حاصل کیا

جائے وہ ہمیں ماحول کو مسخر کرنے کی قدرت و طاقت نہیں بخش سکتا ۔ کتابی علم ذوق عمل نہیں پیدا کر سکتا :

تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو
کتاب خواں ہے صاحب کتاب نہیں
خدا تجھے کسی طوفان سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

لیکن اقبال تجربے سے حاصل شدہ علم کو بھی بے مہار نہیں چھوڑنا چاہتے ۔ خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں :

"علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دار و مدار حواس پر ہے ۔ عام طور پر میں نے علم کا لفظ انہیں معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ اس علم سے ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے جس کو دین کے ماتحت رہنا چاہیے ۔ اگر وہ دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنیت ہے ۔۔ وہ علم جو شعور میں نہیں سما سکتا اور جو علم حق کی آخری منزل ہے اس کا دوسرا نام عشق ہے ۔ مسلمانوں کے لیے لازم ہے کہ علم کو مسلمان کرے ۔ بو لہب را حیدر کرار کن ۔ اگر یہ بو لہب حیدر کرار بن جائے یا یوں کہیے کہ وہ اس کی قوت دین کے تابع ہو جائے تو نوع انسان کے لیے سرا سر رحمت ہے"۔

پس سائنس کی تعلیم کے ساتھ ساتھ دین کی تعلیم بھی ضروری ہے ۔ علم بغیر عشق کے ، خبر بغیر نظر کے ہمیں منزل مقصود تک نہیں پہنچا سکتی ۔ خودی ، آرزو و عمل کا پیکر ہے ۔ علم ، عمل کا جذبہ اس وقت تک نہیں پیدا کر سکتا جب تک کہ اس میں عشق کی حرارت نہ پھونکی جائے ۔ عقل کی متاع شک و شبہ ہے جو تحصیل علم کے لیے از حد ضروری ہے ۔ عشق کا سرمایہ یقین و ایمان ہے جو

عمل کی ایک لازمی شرط ہے۔ یہ دونوں مل کر خودی کو مستحکم کرتے ہیں۔ عقل اسے جمال جبریل عطا کرتی ہے اور عشق جلال اسرافیل :

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرافیل

اسلام اور معاشرہ

''لوگو ! ہم نے تمھیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ۔ پھر تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تا کہ ایک دوسرے کی شناخت کر سکو ۔ تم میں سب سے زیادہ عزت اور فضیلت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ تقوے والا ہے۔''

(القرآن)

''خداوند تعالٰی نے تمھارے جاہلیت کے غرور اور باپ دادا کے اوپر فخر کرنے کے طریقے کو مٹا دیا ۔ اب صرف دو قسم کے آدمی ہیں : مومن پرہیزگار اور بد بخت بدکار ۔ تم لوگ آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے پیدا کیے گئے تھے۔'' (حدیث)

''عربی کو عجمی اور عجمی کو عربی پر ، سفید فام کو سیاہ فام اور سیاہ فام کو سفید فام پر کوئی فضیلت نہیں ہے ، مگر (سوائے) تقوے کے۔'' (حدیث)

''وہ شخص مومن نہیں ہے جس کا ہمسایہ اس کی شرارتوں سے امن میں نہ ہو۔'' (حدیث)

''وہ شخص مسلمان نہیں ہے جو اپنا پیٹ بھر لے اور اس کا پڑوسی بھوکا رہ جائے'' (حدیث)

چھٹا باب

اسلام اور معاشرہ

اسلام کوئی نیا دین نہیں ہے۔ یہ وہی دین ہے جس کی تبلیغ و اشاعت قوم و ملک اور جگہ و وقت کے تقاضوں کے مطابق حضرت آدم سے لے کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک ہر پیغمبر نے کی۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ مومن اللہ، اس کے فرشتوں، صحیفوں اور پیغمبروں پر ایمان رکھتا ہے اور وہ پیغمبروں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا۔ پس اسلام کی ابتدا حضرت آدم سے ہوئی لیکن اس کے ارتقاء کا عمل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوا۔ حضرت محمدؐ کسی خاص فرقے، قبیلے یا قوم کے پیغمبر نہیں ہیں بلکہ تمام نوع انسانی کے رہبر اور ہادی ہیں۔ اسی مفہوم میں دین اسلام ان پر مکمل ہوا۔ وہ خدا کے آخری رسول ہیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے: "آج ہم نے تمھارے لیے تمھارا دین مکمل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور تمھارے لیے اسلام (بحیثیت) دین پسند کیا"

اسلام کے لغوی معنی اطاعت، جھکنے، اور مکمل سپردگی کے ہیں۔ ایک دوسرے لغوی معنی امن، سلامتی اور آشتی کے بھی ہیں۔ دین کی حیثیت سے اسلام خدا تعالیٰ کی حاکمیت کی بنیاد پر ایک پورا نظام حیات پیش کرتا ہے اور انسان سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ صدق دل سے اسے قبول کرے اور جوش عقیدت سے اس

کی پیروی کرے کیونکہ قانون الٰہی کے سامنے جھکنے اور بے چون و چرا اس کی اطاعت کرنے ہی کا نام اسلام ہے۔ اس میں یہ بات بھی مضمر ہے کہ خدا کی اطاعت اور بندگی سے زندگی کا جو نقشہ ابھرے گا وہ امن، سلامتی اور آشتی کی نعمتوں سے مالا مال ہو گا۔ دل کو اطمینان بخشے گا۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی میں حقیقی خوشی و مسرت لائے گا اور صرف دنیا ہی میں نہیں بلکہ عقبیٰ میں بھی انسان کو سکون و اطمینان سے ہم کنار کرے گا۔

یہاں پر دین اور مذہب میں فرق کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔ قرآن نے اسلام کو "دین،، کہا ہے اس لیے کہ یہ روحانی اور دنیوی دونوں امور میں ہماری رہبری کرتا ہے۔ جہاں یہ نماز، روزے، زکواۃ، حج وغیرہ کے لیے ہمیں ہدایت دیتا ہے وہاں بندوں کے ایک دوسرے پر جو حقوق ہیں ان کی طرف بھی ہماری توجہ دلاتا ہے۔ اس کے بر عکس مذہب صرف اللہ کی طاعت و عبادت پر زور دیتا ہے، معاشرتی زندگی کے متعلق ہمیں کوئی ہدایت نہیں دیتا۔ دین کی حیثیت سے اسلام نے جس اصول کے تحت ہمیں اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو منظم کرنے کو کہا ہے وہ ہے میانہ روی کا اصول۔ رسول اکرم کا ارشاد ہے کہ ہر کام میں درمیان کا راستہ ہی خیر کا راستہ ہے۔ پس انسان کو چاہیے کہ افراط و تفریط سے بچے اور اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو اعتدال و توازن کی بنیادوں پر استوار کرے۔ اسلام نہ مذہبی پیشوائیت کا کوئی تصور پیش کرتا ہے نہ دین کو دنیا سے علیحدہ کرتا ہے۔ وہ خدا کی حاکمیت کی بنیاد پر انفرادیت و اجتماعیت اور تقلید و تفکر میں توازن قائم رکھنے پر زور دیتا ہے۔ اب ہم اسلام کی ان خصوصیات سے فرداً فرداً بحث کریں گے۔

مذہبی پیشوائیت کی نفی :

اسلام میں مذہبی رہنماؤں کا ایسا کوئی منظم ادارہ نہیں ہے کہ روحانی امیر کی کلیتاً اجارہ داری ہو اور جس کے لطف و کرم کے بغیر یہ ممکن ہی نہ ہو کہ انسان دینی فلاح حاصل کر سکے۔ اسلامی عبادات و رسوم اس قدر سادہ اور عام فہم ہیں کہ ہر شخص انہیں آسانی سے ادا کر سکتا ہے۔ قرآن سے براہ راست استفادہ کرنے پر کوئی پابندی نہیں ہے اور نہ ہی مذہبی فرائض کی ادائیگی میں کسی مولوی کی خدمات حاصل کرنا ضروری اور لازمی ہے۔ خدا اور اس کے بندے کے درمیان کسی واسطے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسلام کی یہی وہ خصوصیت ہے جو اسے اپنے زمانے کے مذاہب اور بالخصوص عیسائیت سے ممتاز کرتی ہے۔ عیسائیت میں تمام مذہبی امور پادریوں کے ایک منظم ادارے کے سپرد ہیں اس ادارے کی نظر کرم ہی پر عیسائیوں کی نجات منحصر ہے۔

دین و دنیا کی وحدت :

اسلام میں دین و دنیا کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ زندگی ایک نا قابل تقسیم وحدت ہے۔ اسے دین اور دنیا کے علیحدہ علیحدہ خانوں میں نہیں بانٹا جا سکتا۔ اسلام کا خدا محض ایک "معبود" ہی نہیں بلکہ حاکم مطلق بھی ہے۔ اس کا قانون تمام امور پر حاوی ہے، خواہ ان کا تعلق دین سے ہو یا دنیا سے۔ اس میں جہاں نماز، روزے، زکوۃ۔ حج وغیرہ کے روحانی امور کے متعلق احکامات ہیں وہاں خاندانی، معاشی، سیاسی اور بین الاقوامی امور کے متعلق بھی واضح ہدایات ہیں۔ اسلام کی اصل منشا یہ ہے کہ خدا کی زمین پر خدا کے قانون کی حکومت ہو۔ دل کے گوشے سے لے کر زمین کے چپے چپے تک شریعت الٰہی کا بول بالا

ہو ۔ اسلام میں بندے اور خدا کا رشتہ کوئی نجی رشتہ نہیں ہے جسے محض چند رسوم اور عبادات کے ذریعے مستحکم کیا جا سکے ۔ قطع نظر اس سے کہ اہل و عیال ، عزیز و اقارب ، ہمسایوں ، دوستوں اور دوسرے انسانوں کے جو حقوق اس پر عائد ہوتے ہیں وہ انہیں ادا کرتا ہے یا نہیں ۔ خدا کے حقوق ادا کرنے میں اگر ہم سے کوئی کوتاہی ہو جائے تو اس کے لطف و کرم سے امید ہے کہ وہ ہمیں معاف کر دے گا لیکن کسی بندے کا حق ادا کرنے میں اگر ہم سے کوئی فروگزاشت ہو جائے تو وہ اس وقت تک ہمیں معاف نہیں کرے گا جب تک وہ بندہ خود ہمیں معاف نہ کرے ۔ ہماری دینی فلاح خدا کے لطف و کرم ہی پر نہیں بندوں کے عفو و در گزر پر بھی موقوف ہے ۔ جو شخص صرف خدا کے حقوق ادا کرتا ہے اور اس زعم میں بندوں کے حقوق سے غفلت برتتا ہے، وہ صحیح معنوں میں مومن نہیں ہے اور نہ اسے اپنی بخشش کی اس وقت تک امید رکھنی چاہیے جب تک کہ وہ لوگ جن کی اس نے حق تلفی کی ہے اسے معاف نہ کر دیں ۔

اکثر مذاہب نے ترک دنیا کی تعلیم دی ہے ۔ اسلام چونکہ ایک دین ہے ، مذہب نہیں ہے ، اس لیے وہ شدت سے اس کی مخالفت کرتا ہے ۔ خدا تعالیٰ کی رضا و خوشنودی حاصل کرنے کے لیے دنیوی علائق سے کنارہ کشی اختیار کرنے کی وہ سخت مذمت کرتا ہے ۔ رسول اکرمؐ نے واضح اور صاف الفاظ میں فرمایا ہے کہ اسلام میں ترک دنیا یا رہبانیت کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے ۔ ترک دنیا کی مخالفت تو اسلام کا صرف منفی پہلو ہے ۔ اس کا مثبت پہلو یہ ہے کہ وہ ان اعمال کو ، جنھیں عام طور پر دنیاوی اعمال کہا جاتا ہے مثلاً کسب معاش ، فکر عیال وغیرہ ، باعث اجر و ثواب قرار

دیتا ہے ۔ رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے : ''جو شخص والدین کے لیے محنت کرتا ہے وہ اللہ کی راہ میں کام کرتا ہے اورجو اہل و عیال کے لیے محنت کرتا ہے وہ بھی اللہ کی راہ میں کام کرتا ہے اور جو اپنی ذات کو فقر و فاقے سے بچانے کے لیے محنت کرتا ہے وہ بھی اللہ کی راہ میں کام کرتا ہے،، ۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص دنیا میں پڑ گیا ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ اپنے بیوی بچوں کا خیال رکھتا ہے ۔ انہیں کھانا کپڑا مہیا کرنے کی فکر میں لگا رہتا ہے ، بلکہ یہ ہے کہ ایسا کرنے میں وہ خدا کو بھول گیا ہے ، جس کی رضا جوئی کے لیے اسے یہ سب کچھ کرنا چاہیے :

چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

(دنیا کیا ہے ؟ خدا سے غافل ہو جانا ۔ نہ کہ سامان آسائش ، سونا چاندی اور بیوی بچوں میں زندگی بسر کرنا) ۔

کسی کام کے دینی یا دنیوی ہونے کا انحصار اسلام میں انسان کی اپنی نیت ، ارادے اور انداز فکر پر ہے ۔ دنیا کے کام بھی اگر خدا کی رضا اور خوشنودی کی خاطر کیے جائیں تو دینی کام بن جاتے ہیں لیکن یہی کام اگر خدا کا خیال دل میں لائے بغیر کیے جائیں تو خالص دنیوی کام بن جاتے ہیں ۔ کوئی کام ، خواہ اس کا تعلق جسم سے ہو یا روح سے ، دنیا سے ہو یا عقبیٰ سے ، اگر خدا کی مرضی کے مطابق اور اس کی راہ میں کیا جائے تو عین عبادت ہے ۔ اس مفہوم میں روزی کمانا ، بیوی بچوں کے آرام کا خیال رکھنا وغیرہ سب عبادت میں داخل ہیں اور ان فرائض کو ادا کرنا ثواب اور ان سے غفلت برتنا عذاب کا موجب ہے ۔ رسول اکرم ص کا ارشاد ہے : ''میں تو سوتا بھی ہوں اور نماز بھی پڑھتا ہوں ۔ روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں ۔ عائلی زندگی بھی گزارتا ہوں ۔

پس اللہ سے ڈرو۔ تمھارے نفس کا تم پر حق ہے۔ تمھاری آنکھوں کا تم پر حق ہے۔ تمھارے اہل و عیال کا تم پر حق ہے۔ تمھارے مہمان کا تم پر حق ہے۔ ہر حق اس کے حقدار کو ادا کرو۔ روزہ بھی رکھو۔ افطار بھی کرو۔ نماز بھی پڑھا کرو اور سویا بھی کرو،،۔

اپنی دنیاوی فلاح سے غفلت برتنا اور یہ سمجھنا کہ اس طرح انسان اپنی آخرت سنوار رہا ہے سراسر جہل اور نادانی ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے: ”اور دنیا سے اپنا حصہ لینا مت بھولو“۔ دنیا سنوارنا بھی مسلمان کے لیے اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ آخرت سنوارنا۔ ان میں سے کسی ایک کو بھی اسے نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ قرآن مجید نے جو دعا ہمیں سکھائی ہے اس سے بھی اسی بات کی تائید ہوتی ہے۔ وہ دعا یہ ہے: ”اے ہمارے رب! ہمیں دنیا میں بھلائی عطا فرما اور آخرت میں بھی بہترین اجر دے اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا“۔

انفرادیت اور اجتماعیت میں توازن:

دین و دنیا کی وحدت کے ساتھ ساتھ اسلام انفرادیت اور اجتماعیت میں توازن قائم رکھتا ہے۔ وہ عمل پر زور دیتا ہے اور ہر شخص کو فرداً فرداً اپنے افعال کا ذمے دار قرار دیتا ہے۔ وہ انسان کے بنیادی حقوق کی ضمانت دیتا ہے، اس کی شخصیت کی نشو و نما کے لیے مواقع فراہم کرتا ہے اور اس کی انفرادیت کو اجتماعیت میں ضم ہونے سے محفوظ رکھتا ہے۔ عمل سے انسان کی شخصیت نکھرتی ہے۔ اس کا وجود منفرد ہوتا ہے۔ یہی انفرادیت اس کی اصل متاع ہے۔ قرآن مجید اس کے تحفظ کی ضمانت دیتا ہے: ”اور جس نے ذرہ برابر نیکی کی وہ اسے اپنی نگاہوں کے سامنے پائے گا

اور جس نے ذرہ برابر بھی برائی کی تو وہ اسے بھی دیکھ لے گا“۔
”انسان کے واسطے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا ہے“۔”وہ اسی کا حقدار ہے جو اس نے کمایا ہے اور وہ (اسی گناہ کا بوجھ) برداشت کرے گا جس کا اس نے اپنے عمل سے اکتساب کیا ہے“۔
”خدا تعالیٰ کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا“

انفرادیت کی نشو و نما کے ساتھ ساتھ اسلام افراد میں اجتماعی ذمے داری کا احساس بھی پیدا کرتا ہے۔ وہ فرد کو معاشرے کی شکل میں منظم کرتا ہے اور اس کی فلاح و بہبود کی خاطر انہیں کام کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ معاشرے کو چھوڑ کر جنگلوں اور پہاڑوں میں خانقاہیں بنا کر عبادت کرنے کی اسلام قطعاً اجازت نہیں دیتا۔ گوشہ نشین زاہد حد درجہ خود غرض ہوتے ہیں کہ معاشرہ ان کی صلاحیتوں کو پروان چڑھانے کے لیے ہر طرح ان کی مدد کرتا ہے لیکن جب اس قرضے کے واپس کرنے کی باری آتی ہے تو وہ اپنی جان بچا کر جنگلوں اور پہاڑوں میں روپوش ہو جاتے ہیں۔ وہ انسان ہی کیا جو کسی کے کام نہ آئے۔ اس میں اور پتھر کے ایک ٹکڑے میں کوئی فرق نہیں۔ اسلام نے با جماعت نماز پر اس لیے زور دیا کہ کہ اس سے مسلمانوں میں آپس میں میل جول اور ربط بڑھتا ہے اور سماجی تنظیم کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ہمدردی کا جذبہ فروغ پاتا ہے اور آپس میں محبت و الفت بڑھتی ہے۔ مومن کی دولت میں غربا اور مساکین کا بھی حصہ ہے۔ رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: ”وہ مسلمان نہیں ہے جو اپنا پیٹ بھر لے لیکن اس کا پڑوسی بھوکا رہ جائے“۔ ایک اور حدیث میں آیا ہے: ”مل جل کر رہو۔ آپس میں مت کٹ مرو۔ دوسروں کے لیے آسانیاں پیدا کرو، مشکلات مت پیدا کرو“۔

تقلید اور غور و فکر میں توازن :

اسلام کے معنی اطاعت ، فرمانبرداری اور مکمل سپردگی کے ہیں - لیکن وہ " گونگی بہری اطاعت کا مطالبہ نہیں کرتا ،، - مومن کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے ذہن کو علم اور دل کو عشق سے زندہ کرے - چنانچہ تنقید کے ساتھ ساتھ اسلام نے غور و فکر کی صلاحیتوں سے بھی کام لینے پر زور دیا - قرآن پاک میں بار بار آیا ہے : " تو پھر تم مشاہدہ کیوں نہیں کرتے ،، " کیا تم عقل نہیں رکھتے ،، ؟ " جسے حکمت دی گئی ، بیشک اسے خیر کثیر دی گئی ،، - " وہ لوگ جو عقل سے کام نہیں لیتے جانوروں سے بدتر ہیں"۔

رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے : ' خدا نے سب سے پہلے جو چیز پیدا کی وہ عقل ہے ،، - " تحصیل علم بہترین عبادت ہے ،، - " جو شخص دنیا کی فلاح چاہتا ہے ، اسے علم حاصل کرنا چاہیے - جو شخص آخرت کی فلاح چاہتا ہے ، اسے علم حاصل کرنا چاہیے - جو شخص دنیا اور آخرت دونوں کی فلاح چاہتا ہے اسےعلم حاصل کرنا چاہیے" - "علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد اور مسلمان عورت پر فرض ہے ،، - "علم حاصل کرو ، خواہ وہ چین ہی میں کیوں نہ ملے ،، -

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ اس لحاظ سے اسے صرف خدا اور اس کے رسول کی اطاعت پر زور دینا چاہیے تھا - لیکن محض تقلید کو اسلام نے کافی نہیں سمجھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ عقل سے کام لینے ، سوچنے ، سمجھنے اور فکر و تمیز کی قوت کو استعمال کرنے پر بھی زور دیا - اس کی تین وجوہ ہیں :

1- قرآن کی رو سے دین کو قبول کرنا یا نہ کرنا انسان کے اپنے ارادے اور اختیار پر منحصر ہے - خدا نے اسے ہدایت کا راستہ

دکھا دیا ہے۔ اب یہ اس کی مرضی ہے کہ وہ اس راستے پر چلے یا گمراہی کا راستہ اختیار کرے۔ دین کا معاملہ ایک اختیاری معاملہ ہے اور اسلام اس معاملے میں ہرگز یہ پسند نہیں کرتا کہ کسی شخص سے کسی طرح کی کوئی زبردستی کی جائے۔ اس کے برعکس وہ اعلان کرتا ہے کہ دین کے معاملے میں کسی قسم کا کوئی جبر و اکراہ نہیں ہے۔ چونکہ ہدایت اور گمراہی کے راستے میں تمیز کرنے، ایک کو اپنی خوشی سے قبول اور دوسرے کو رد کرنے کے لیے عقل کی ضرورت ہے اس لیے اسلام نے قوت فکر و تمیز کے استعمال کرنے پر بار بار زور دیا ہے۔

2۔ اسلام کسی خاص فرقے، قبیلے یا قوم کا دین نہیں ہے۔ وہ پوری نوع انسانی کی ہدایت اور رہبری کا دعویٰ کرتا ہے اور ہر زمانے کے لوگوں کی نجات کا ذمہ لیتا ہے۔ اس کی تعلیمات ہمہ گیر اور عالمگیر ہیں۔ لیکن صرف ایک اعتدال پسند اور روشن خیال معاشرہ ہی اس کے ابدی اور عالمگیر اصولوں کی مدد سے زمانے کے ساتھ ساتھ چل سکتا ہے۔ ایسے معاشرے کی تشکیل اندھی تقلید ہرگز نہیں کر سکتی۔ تقلید اور قدامت پسندی ماضی سے تو ہمارا رشتہ استوار کر سکتی ہے، لیکن مستقبل کے مسائل کا سامنا کرنے کے لیے وہ ہمیں ہمت اور جرأت نہیں بخش سکتی۔ اس کے لیے جس اعتدال پسندی اور روشن خیالی کی ضرورت ہے وہ غور و فکر کا حصہ ہے نہ کہ تقلید کا۔ سائنس اور ٹیکنولوجی کی تیزی سے بدلتی ہوئی اس دنیا میں ہمارے لیے از بس ضروری ہے کہ ہم قرآن کے ابدی اور عالمگیر اصولوں کو ذرا وسیع مفہوم میں سمجھنے کی کوشش کریں اور یہ کام عقل اور صرف عقل انجام دے سکتی ہے۔ تقلید انسان کو تنگ نظر

بناتی ہے اور وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے آگے
نہیں بڑھنے دیتی ۔ عقل سے نظر میں وسعت اور سوچ
میں گہرائی پیدا ہوتی ہے جس کے بغیر کوئی معاشرہ امید اور
یقین کے ساتھ ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتا ۔ اسی کے مد نظر
قرآن مجید نے تقلید کے تنگ و تاریک راستے کو کشادہ اور روشن
بنانے کے لیے بار بار غور و فکر کی دعوت دی ہے ۔ ہم یا تو اس
دعوت سے بے خبر ہیں یا اسے بھول چکے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ
دیگر اقوام کے مقابلے میں ہم زندگی کی دوڑ میں بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔
فرانسیسی مستشرق (Orientalist) شوان (Schuon) نے مشرق
اور مغربی تہذیبوں کے زوال کے اسباب کی بالکل صحیح نشاندہی کی
ہے ۔ وہ کہتا ہے : " تمام تمدن تباہ ہوئے ہیں لیکن ان کی تباہی
مختلف طریقوں سے ہوئی ہے ۔ مشرق کی تباہی انفعالی (passive)
ہے اور مغرب کی تباہی فعالی (active) ۔ تباہ شدہ مشرق کا
قصور یہ ہے کہ اس نے سوچنا بالکل چھوڑ دیا ہے اور تباہ شدہ
مغرب کی غلطی یہ ہے کہ وہ سوچتا بہت ہے اور غلط سوچتا ہے۔
مشرق سچائیوں سے بے اعتنائی برت رہا ہے اور مغرب غلطیوں پر
غلطیاں کیے جا رہا ہے" ۔ اسلام نہ سوچنے سے منع کرتا ہے اور
نہ ہی غلط انداز میں سوچنے کی اجازت دیتا ہے ۔ وہ ہمیں افراط
و تفریط دونوں سے روکتا ہے اور تقلید و تفکر ، تنگ نظری اور
روشن خیالی میں توازن قائم رکھنے پر زور دیتا ہے ۔ ہم سماجی ارتقا
کے اس اصول کو بھول چکے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی دنیا
پر آج چاروں طرف جمود اور انحطاط طاری ہے ۔

3- اسلام کی اصل دلچسپی انسان کی انفرادی اور اجتماعی
زندگی کی تہذیب و اصلاح سے ہے ۔ قرآن کی تمام ہدایات کا تعلق

زندگی کے ان ہی دو شعبوں سے ہے۔ اسلام نے سائنس کے قوانین یا فلسفے کے مسائل سے کہیں بحث نہیں کی ہے۔ یہ معاملات اس نے انسانی فکر، تجربے اور مشاہدے پر چھوڑ دیے ہیں اور انھیں اس طرف متوجہ کرنے کے لیے اس نے بار بار الھیں مشاہدہ کرنے، سوچنے، غور کرنے اور عقل کو کام میں لانے کی دعوت دی ہے۔ "بیشک زمین اور آسمان کی تخلیق اور رات اور دن کے آنے جانے اور دریا میں کشتیوں کے چلنے، جس میں لوگوں کے لیے بہت سے فائدے ہیں، اور بارش جو خدا تعالیٰ آسمان سے بھیجتا ہے، جس سے مردہ زمین میں پھر جان پڑ جاتی ہے، اور زمین پر ہر قسم کے موہشی پیدا کرنے اور ہواؤں کا رخ بدلنے اور بادل جو زمین اور آسمان کے درمیان مسخر ہیں، ان سب چیزوں میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل رکھتے ہیں"۔

"ایک نشانی ان کے لیے رات ہے کہ اس میں سے ہم دن کو کھینچ لیتے ہیں تو اس وقت ان پر اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اور سورج اپنے مقررہ راستے پر چلتا رہتا ہے۔ یہ خدائے غالب اور دانا کا مقرر کیا ہوا قانون ہے۔ اور چاند کی بھی ہم نے منزلیں مقرر کر دیں یہاں تک، کہ گھٹتے گھٹتے کھجور کی پرانی شاخ کی طرح ہو جاتا ہے۔ نہ تو سورج ہی کے لیے ممکن ہے کہ چاند کو جا پکڑے اور نہ رات ہی دن سے پہلے آسکتی ہے۔ سب اپنے اپنے دائرے میں تیر رہے ہیں"۔

مظاہر فطرت کے مشاہدے اور ان میں چھپی ہوئی نشانیوں کو سمجھنے اور ان پر غور کرنے پر زور دے کر قرآن نے دراصل یہ بات واضح کی ہے کہ سائنس اور فلسفے کے مسائل کا حل اس نے

انسانی فکر پر چھوڑ دیا ہے اور یہ کہ مسلمانوں کو اس میدان میں ہرگز پیچھے نہیں رہنا چاہیے۔

توحید

توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا ایک ہے اور اس کا کوئی ہمسر اور شریک نہیں ہے۔ یہ ایک مابعدالطبعیاتی مفروضہ نہیں بلکہ ایک مسلمہ حقیقت ہے جس پر اسلام کے پورے نظام فکر و عمل کی بنیاد ہے۔ توحید کا صرف زبان سے اقرار کر لینا کافی نہیں ہے۔ دل سے بھی اس کی گواہی دینا ضروری ہے۔ جب تک انسان کی رگ و پے میں یہ عقیدہ سرایت نہ کر جائے، اس کی ساری زندگی اس رنگ میں نہ رنگی جائے، سوتے جاگتے ہر وقت اس کا خیال نہ رہے، توحید پر ایمان مکمل نہیں ہوتا۔ قرآن جس توحید پر زور دیتا ہے وہ صرف اس بات کا شعور نہیں کہ خدا ایک ہے، دو یا تین نہیں بلکہ اس بات پر یقین اور ایمان ہے کہ صرف وہی ایک خدا ہے اور اس کے سوا کوئی خدا نہیں۔ جو شخص اس مفہوم میں توحید پر ایمان رکھتا ہے وہ صرف زبان ہی سے خدا کی وحدانیت کا اقرار نہیں کرتا بلکہ "اس کا دل بھی اس امر کی گواہی دیتا ہے اور اس کی ساری زندگی اس احساس کی تفسیر ہوتی ہے"۔ وہ فی الحقیقت محسوس کرتا ہے کہ خدا کے سوا کوئی خالق و معبود نہیں، جس کے آگے سر جھکایا جائے یا جس سے ڈرا جائے یا جس سے مدد مانگی جائے اور یہ کہ اسے صرف خدا کی عبادت کرنی چاہیے، اسی سے ڈرنا چاہیے، اسی سے مدد مانگنی چاہیے اور اسی کے احکام کی تعمیل کرنی چاہیے۔ یہ ہے اصل مفہوم توحید پر ایمان لانے کا جس پر اسلام کی بنیاد استوار ہے۔

توحید کے مفہوم میں تین چیزیں شامل ہیں - ایک یہ تسلیم کرنا کہ اس کائنات کا ایک خالق و حاکم ہے - یہ دنیا خود بخود پیدا نہیں ہوئی - اسے کسی نے پیدا کیا ہے - وہی اس کا رب اور پرور گار ہے - اسی کے حکم سے اس کا نظام چل رہا ہے - دوسرے اس بات کا انکار کرنا کہ خدا کے سوا کوئی اور اس کا خالق اور حاکم ہے یا اس کام میں اس کا شریک ہے - یہ انکار ایمان کا لازمی جزو ہے جو انسان کو شرک سے محفوظ رکھتا ہے - تیسرے اس بات کا اقرار کرنا کہ صرف خدا ہی اس کائنات کا خالق و حاکم ہے - یہ اقرار صرف زبان تک محدود نہیں رہنا چاہیے - دل سے بھی اس بات کی گواہی دینی چاہیے کہ خدا ایک ہے اور اس کے سوا اور کوئی خدا نہیں - ایمان کا اصل تعلق دل سے ہے نہ کہ زبان سے - خدا کو خالق و معبود تسلیم کرنا نصف ایمان ہے - اس کے سوا کسی اور کے خالق و معبود ہونے کا انکار کرنا اس کا دوسرا نصف ہے - جب تک خدا کے خالق و معبود ہونے کے اقرار کے ساتھ اس کے سوا کسی اور کے خالق و معبود ہونے کا انکار نہ کیا جائے ، ایمان مکمل نہیں ہوتا -

اسلام جس خدا کو فکر ، احساس اور ارادے پر حاوی کرنے کے لیے کہتا ہے وہ ایک بے غرض تماشائی نہیں ہے جسے اپنے بندوں کے دکھ درد ، رنج و غم اور بھلائی و برائی سے کوئی دلچسپی نہ ہو - وہ ہماری فلاح و بہبود کا خواہاں ہے اور ہماری شہ رگ سے زیادہ ہم سے قریب ہے - ہماری ہدایت کے لیے اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیجا اور ان پر قرآن نازل کیا جو انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر معاملے میں ہماری رہبری کرتا ہے - کہیں وہ ہمیں عدل ، احسان اور محبت کا پیغام دیتا ہے اور

کہیں ظلم ، نفاق اور فساد سے ہمیں روکتا ہے ۔ کہیں وہ میاں بیوی کو گھر کی فضا کو پاکیزہ بنانے کا حکم دیتا ہے اور کہیں انہیں رضاعت (دودھ پلانے کی مدت) اور وراثت کے قانون بتاتا ہے ۔ کہیں وہ ہمیں آداب مجلس سکھاتا ہے اور کہیں اصول جہانبانی ۔ الغرض خدا ہر حال میں ہمارا ساتھی ہے اور ہر معاملے میں ہمارا رہنما ۔ وہ اپنے بندوں کو کبھی بے یارو مدد گار نہیں چھوڑتا ۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے پکارو میں تمہاری پکار سنو نگا ، تمہاری دعا قبول کرونگا ۔ تم جہاں بھی ہو ، میں تمہارے ساتھ ہوں ۔

اسلام کا خدا ایک شخصی خدا ہے جسے اپنے بندوں سے محبت ہے اور جو ان کی فلاح کا خواہاں ہے اور جس سے بندے ذاتی طور پر رابطہ بھی قائم کر سکتے ہیں ۔ ایسے خدا پر ایمان ایک طرف انسان میں خود داری اور عزت نفس پیدا کرتا ہے اور دوسری طرف اسے خدا کے سوا ہر شے کی غلامی سے آزاد کر دیتا ہے ۔ وہ جانتا ہے کہ خدا کے سوا کوئی نفع و نقصان پہنچانے والا نہیں ، کوئی مارنے اور جلانے والا نہیں ، کوئی مالک و مختار نہیں ۔ اس لیے وہ ہر شے سے بے نیاز اور بے خوف ہو جاتا ہے ۔ اس کی گردن کسی کے سامنے نہیں جھکتی ۔ اس کا ہاتھ کسی کے آگے نہیں پھیلتا ۔ اس کے دل میں کسی کی بڑائی کا سکہ نہیں جمتا ۔ یہ ہے توحید کا وہ عقیدہ جس پر اسلام کے پورے نظام فکر و عمل کی بنیاد ہے ۔ آئیے اب ہم دیکھیں کہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں ؟ کس قسم کا فرد اور کیسا معاشرہ اس عقیدے کے تحت وجود میں آتا ہے ؟

توحید اور انسان دوستی کی تحریک

توحید انسان کا صرف خدا ہی سے رشتہ استوار نہیں کرتی بلکہ

انسانوں کے آپس کے تعلقات کو بھی منظم اور مستحکم کرتی ہے۔ اس سے فرد کی فکر، احساس اور ارادے میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ تعاون اور ہمدردی کی بنیاد پر معاشرے سے اس کا رشتہ استوار ہوتا ہے اور عزم و استقلال کی صورت میں اس میں ایک ایسا اجتماعی شعور پیدا ہوتا ہے جو کسی قیمت پر ملت کی وحدت اور سالمیت کا شیرازہ بکھرنے دیتا۔ یہی ملی شعور اسلامی ممالک کے آپس کے تعلقات کو مضبوط و مستحکم کرتا ہے اور بین الاقوامی دنیا میں محبت و اخوت کے نام پر امن و امان کی ضمانت دیتا ہے۔ توحید ایک ایسا ہمہ گیر تصور ہے جو فرد، معاشرے، قوم بلکہ ساری دنیا کو وحدت کے ایک رشتے میں پرو دیتا ہے۔ رنگ، خون، زبان، نسل اور وطن کے مادی تعصبات کو نظر انداز کر کے یہ روحانی سطح پر تمام نوع انسانی کو ایک عالمگیر برادری کی شکل دیتا ہے جو تہذیب و تمدن کے باب میں اسلام کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اسلام کی سالمیت اور وحدت کا منظر حج کے موقعے پر دیکھنے میں آتا ہے جب کہ اسلامی دنیا کے کونے کونے سے مختلف النسل اور مختلف زبانیں بولنے والے مسلمان خانہ کعبہ میں جمع ہوتے اور الوہیت کے نشے میں سرشار ہو کر ایک دوسرے سے بغلگیر ہوتے اور محبت و خیر خواہی کے جذبے کے ساتھ ان سے رخصت ہوتے ہیں۔

توحید کا تصور اسلام کے ساتھ مختص نہیں ہے. اسلام سے پہلے یہودیت اور عیسائیت میں بھی ہمیں خدا کی وحدانیت کا تصور ملتا ہے۔ ان مذاہب نے بھی، جو اپنے زمانے کے اعتبار سے اسلام ہی کی ایک شکل تھے، ایک خدا کا نظریہ پیش کیا ہے۔ لیکن

یہ مشابہت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے کیونکہ اسلام کا "ایک خدا" بالکل یہودیت یا عیسائیت والا "ایک خدا" نہیں ہے۔ اسلام کا خدا اپنے حقوق کی ادائیگی سے زیادہ بندوں کے حقوق کی ادائیگی پر زور دیتا ہے۔ خدا کے حقوق کی ادائیگی میں اگر کوئی کوتاہی ہو جائے تو اس کے لطف و کرم سے امید ہے کہ وہ ہمیں معاف کر دے گا۔ لیکن بندوں کے حقوق ادا کرنے میں اگر ہم سے کوئی فروگزاشت ہو جائے تو وہ اس وقت تک ہرگز معاف نہیں کرے گا جب تک کہ وہ بندہ خود جس کی حق تلفی ہوئی ہے ہمیں معاف نہ کر دے۔ اسلام ایک دین ہے، مذہب نہیں ہے، اس لیے اس میں وحدانیت کا تصور لازمی طور پر سماجی نظام، سیاسی تنظیم، معاشرتی انصاف اور انسان دوستی کے جذبات سے منسلک ہے جن پر قرآن اتنا ہی زور دیتا ہے جتنا کہ خود توحید کے تصور پر:

"کیا تم نے اس شخص کو دیکھا جو دین کو جھٹلاتا ہے؟ یہ وہی شخص ہے جو یتیموں سے بدسلوکی کرتا ہے۔ اور (دوسروں کو) مسکین کو کھانا کھلانے کی رغبت نہیں دلاتا! افسوس ہے ان نماز پڑھنے والوں پر جو (اگرچہ نماز پڑھتے ہیں پھر بھی) اپنی نمازوں سے غافل ہیں۔ وہ لوگ (جو نماز پڑھتے ہیں) استعمال کے برتن (غریبوں کو) نہیں دکھاتے اور استعمال کرنے سے (انہیں) منع کرتے ہیں"۔

اسلام خیر خواہی اور انسانی ہمدردی کا دین ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ اسی انسان دوستی کی بنیاد پر مدینے میں ایک اسلامی ریاست قائم ہوئی جس نے مہاجر و انصار، غریب و امیر اور زبان، رنگ، خون اور نسل کے تمام تعصبات کو مٹا کر ایک ایسے تمدن کی بنیاد ڈالی جس کی مثال دنیا میں نہیں ملتی۔ توحید کا

تصور گو ہمیں یہودیت اور عیسائیت میں بھی ملتا ہے لیکن اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت موجود نہیں ہے جس سے پتہ چلے کہ اس کا سماجی اصلاح کی کسی تحریک سے بھی کبھی کوئی تعلق رہا ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہودیت اور عیسائیت محض ایک مذہب تھے۔ انھوں نے صرف طاعت اور عبادت یعنی اللہ کے حقوق کی ادائیگی پر زور دیا، بندوں کے ایک دوسرے پر جو حقوق ہیں ان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ اسلام اس کے برعکس ایک دین ہے جو بندوں کے حقوق کو بھی اتنا ہی اہم سمجھتا ہے جتنا کہ خدا کے حقوق کو۔ اس لیے ضروری تھا کہ اس کا توحید کا تصور اپنے معاشرتی نظام کو نافذ کرنے کے لیے ایک اصلاحی بلکہ انقلابی تحریک کی صورت اختیار کرے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے علم کے جس شعبے میں سب سے زیادہ ترقی کی وہ فقہ (قانون سازی کے اصول) اور قانون ہے۔ پروفیسر گب (Gibb) کے الفاظ میں "اسلامی قانون مسلمانوں کی علمی تحقیق کا شاہکار (master science) ہے۔" اب آئیے ہم دیکھیں کہ دین کی حیثیت سے اسلام نے کن اصولوں کی بنا پر معاشرے کی اصلاح کی تحریک چلائی۔

مساوات:

اسلام کی انقلابی تحریک کا سنگ بنیاد انسانی مساوات کا تصور ہے۔ یہ مساوات اس عقیدے پر مبنی ہے کہ تمام انسان آدم کی اولاد ہیں اور اس لیے ان سب کی نسل ایک ہے۔ رنگ، زبان، نسل، قبیلے، قوم یا ملک کی تقسیم باہمی شناخت کے لیے ہے۔ ان اختلافات کی بنا پر آپس میں فرق، امتیاز اور تعصب برتنا اور اپنی نسبی وحدت کو بھول جانا سراسر جہل اور نادانی ہے۔

خدا کے نزدیک سب انسان برابر ہیں ۔ چنانچہ قرآن پاک کا ارشاد ہے :

''لوگو ! ہم نے تمھیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ۔ پھر تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کی شناخت کر سکو ۔ تم میں سب سے عزت اور فضیلت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ تقوے والا ہے ''۔ اسی طرح رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے ۔ : ''خداوند تعالیٰ نے تمھارے جاہلیت کے غرور اور باپ دادا کے اوپر فخر کرنے کے طریقے کو مٹادیا ۔ اب صرف دو قسم کے آدمی ہیں : مومن پرہیز گار اور بدبخت بدکار ۔ تم لوگ آدمؑ کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے پیدا کیے گئے تھے ''۔ ایک اور حدیث میں آیا ہے : ''لوگو ! بے شک تمھارا رب ایک ہے ۔ اور بے شک تمھارا باپ ایک ہے ۔ اور ہاں عربی کو عجمی اور عجمی کو عربی پر ، سفید فام کو سیاہ فام اور سیاہ فام کو سفید فام پر کوئی فضیلت نہیں ہے ، مگر (سوائے) تقویٰ کے ۔ ''

تمام انسان آدم کی اولاد ہیں ۔ وہ سب خدا کے بندے ہیں ۔ اس لیے ان سب کے حقوق یکساں ہیں ۔ سب کی حیثیت ایک ہے ۔ کسی شخص ، کسی خاندان ، کسی قبیلے یا کسی قوم کو دوسری قوم پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے ۔ مساوات کے اس تصور سے ایک طرف انسان کی انسان پر حاکمیت اور فضیلت ختم ہو جاتی ہے اور دوسری طرف زبان رنگ ، خون ، نسل اور وطن کے تعصبات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جن کے نام پر دنیا میں سب سے زیادہ خونریزیاں ہوتی ہیں ۔ اسلام میں ایک انسان کی دوسرے انسان پر برتری اور فضیلت کا معیار رنگ ، نسل ، نسب اور مال و دولت نہیں بلکہ تقویٰ ، خدا ترسی اور اخلاق کی پاکیزگی ہے ۔ جس

شخص کا اخلاق سب سے اچھا ہے اور جو سب سے زیادہ خدا سے ڈرنے والا ہے وہی سب سے افضل اور برتر ہے۔

انسانی مساوات کے اس تصور نے ہماری اجتماعی زندگی میں دو شکلیں اختیار کیں، ایک معاشرتی مساوات کی شکل، دوسرے قانونی مساوات کی۔ معاشرتی مساوات سے مراد یہ ہے کہ عبادت مذہبی رسوم، سماجی تقریبات اور اجتماعی زندگی میں کسی شخص کو کسی دوسرے شخص پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے۔ امیر و غریب، شاہ و گدا مسجد میں شانہ بہ شانہ کھڑے ہوں گے۔ سماجی تقریبات میں ایک دوسرے کے قریب بیٹھیں گے۔ ایک دستر خوان پر بیٹھ کر کھانا کھائیں گے۔ عیدین اور حج کے موقع پر ایک دوسرے سے بغل گیر ہوں گے اور محبت و خیر خواہی کے جذبات کے ساتھ معانقہ کریں گے۔ عام ملاقاتوں میں ایک دوسرے پر سلامتی بھیجیں گے کہ امیر و غریب سب خدا کے محتاج ہیں۔

معاشرتی مساوات سے بڑھ کر اسلام قانونی مساوات پر زور دیتا ہے۔ جس طرح معاشرے کی نظر میں سب انسان برابر ہیں اسی طرح قانون کی نگاہ میں بھی ان میں کوئی فرق نہیں۔ ملت اسلامیہ کے تمام افراد کے لیے ایک ہی قانون ہے۔ شاہ ہو یا گدا، امیر ہو یا غریب، عالم ہو یا جاہل سب کے لیے قانون کی پابندی یکساں طور پر لازمی اور ضروری ہے اور ایسا نہ کرنے پر جرم کی نوعیت کے مطابق سب کے لیے سزا بھی ایک ہے۔ کوئی شخص کسی بنا پر ترجیحی سلوک کا حق دار نہیں ہے۔

قانونی مساوات کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ہر شخص کو تعلیم و ملازمت کے یکساں مواقع حاصل ہوں گے۔ غریبوں اور امیروں کے بچے ایک ہی مدرسے، سکول، کالج اور یونیورسٹی میں پڑھیں

گے - ان کا نصاب تعلیم بھی ایک ہو گا اور طریقہ تعلیم بھی ایک - اپنی اپنی تعلیم اور اہلیت کے مطابق غریبوں کو بھی ملازمت کے وہی مواقع حاصل ہوں گے جو امیروں کو حاصل ہوں گے - تعلیم اور ملازمت کے معاملے میں بھی اسلامی قانون رنگ ، خون ، نسل ، غربت اور امارت میں کوئی فرق نہیں کرتا -

اخوت :

مساوات معاشرتی زندگی کا خارجی پہلو ہے - اس کا داخلی اور مثبت پہلو اخوت ہے - اسلام رنگ ، خون ، نسل اور دولت کے امتیازات کو ختم کرنے ہی پر اکتفا نہیں کرتا - یہ تو اس کی تعلیمات کا محض منفی پہلو ہے - اس کا مثبت پہلو یہ ہے کہ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں اور اس لحاظ سے ان کے تعلقات ایسے ہونے چاہیئں جیسے بھائیوں بھائیوں کے ہوتے ہیں - یعنی ان میں آپس میں شفقت و محبت ہو - آپس میں ان کا معاملہ نرمی اور رحمدلی کا ہو - ہر ایک دوسرے کا خیرخواہ، خدمت گزار اور نیاز مند ہو - اسلامی معاشرے کی عام فضا تعاون ، امداد ، خیر خواہی ، محبت ، ایثار اور بھائی چارے کی ہونی چاہیے - ہر شخص اپنے بھائی کے لیے وہی چاہے جو وہ اپنے لیے چاہتا ہے - ظلم ، غیبت ، چغل خوری ، کینہ پروری ، مکر فریب ، دھوکا دہی ، حسد ، بغض ، عناد ، جھوٹ ، تہمت ، افترا پردازی سے پرہیز کرے - نیکی میں اس کے ساتھ تعاون کرے اور برائی سے اسے روکے - اخوت اور محبت کے یہ جذبات ایک طرف تو ملت اسلامیہ کو بحیثیت ایک قوم کے مستحکم کرتے ہیں اور دوسری طرف ایک پر امن اور صحت مند معاشرے کی ضمانت دیتے ہیں -

قرآن پاک کا ارشاد ہے : ''وہ لوگ جو مومن ہیں آپس میں بھائی

بھائی ہیں،،۔ ’’سب مل جل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے رہو اور (ایک دوسرے سے) جدا نہ ہو‘‘۔ رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے: ’’ایک مومن دوسرے مومن کے لیے ایسا ہے جیسے دیوار کا ہر جزو دوسرے جزو کو تقویت دیتا ہے،،۔ ’’تو اللہ پر ایمان رکھنے والوں کو ایک دوسرے سے محبت، رحم اور مہربانی میں ایسا دیکھے گا جیسے کہ بدن۔ ایک عضو بیمار ہو جائے تو سارے اعضاء بخار اور درد و کرب کے ساتھ شب بیداری میں شریک ہو جاتے ہیں،،۔

توحید انسان دوستی کی ایک تحریک ہے۔ یہ مساوات اور اخوت کی بنیاد پر معاشرے کی تنظیم کا ایک پروگرام ہے۔ اسلامی اخوت جغرافیائی حدود کی پابند نہیں۔ جغرافیائی سرحدوں کو توڑ کر یہ روئے زمین کے تمام خطوں میں پھیل سکتی ہے اور اس کی بنیاد پر ایک عالم گیر برادری قائم ہو سکتی ہے۔

معاشرتی تربیت کے ادارے

اسلام اخوت و مساوات، محبت اور بھائی چارے کی اساس پر ایک صحت مند معاشرے کی تشکیل کرنا چاہتا ہے۔ معاشرہ افراد کے میل جول سے پیدا ہوتا ہے اس لیے اسلام معاشرتی اصلاح کی ابتدا فرد کی اصلاح سے کرتا ہے، کیونکہ وہ معاشرے کی بنیادی اکائی ہے اور اس کی اصلاح در اصل وسیع معنوں میں معاشرے کی اصلاح ہے۔ فرد کی اصلاح اور تربیت کی ذمے داری اسلام نے چند اداروں پر ڈالی ہے جس میں سے ہم یہاں خاندان، رشتے داری اور ہمسائگی سے بحث کریں گے۔

خاندان:

خاندان اسلامی معاشرت کا بنیادی ادارہ ہے۔ یہ ایک مرد اور

عورت کی باہمی رفاقت سے وجود میں آتا ہے اور ان ہی دو افراد سے مل کر بننے والا چھوٹا سا کنبہ انسان کی تمدنی زندگی کی سب سے پہلی کڑی ہے۔ مرد اور عورت کی یہ باہمی رفاقت نکاح کی صورت قائم ہوتی ہے جو فریقین کے درمیان محبت و الفت کے ساتھ رہنے کا ایک سماجی معاہدہ ہے۔ اس معاہدے کی رو سے فریقین اپنی مرضی سے اپنے اوپر بھاری ذمے داریاں عائد کر لیتے ہیں۔ شوہر اس چھوٹے سے کنبے کا نگران اور ناظم بن جاتا ہے اور اس حیثیت سے اپنے اہل و عیال کی جسمانی ضرورتوں کو پورا کرنا اور ان کی آخری فلاح کا خیال رکھنا اس کا فرض ہو جاتا ہے جسے وہ خدا کے سامنے جوابدہ ہونے کے احساس کے تحت ادا کرتا ہے۔ بیوی گھر کا انتظام سنبھالتی ہے اور بچوں کی پرورش و تربیت کرتی ہے۔ ماں کی گود بچے کا پہلا سکول ہے۔ اس لحاظ سے عورتوں کو تعلیم دلوانا ایک دینی فرض ہے۔ ایک مرد اگر تعلیم حاصل کرے تو اس سے ایک فرد کو فائدہ پہنچتا ہے۔ ایک عورت اگر زیور تعلیم سے آراستہ ہو تو اس سے ایک خاندان کو فائدہ پہنچتا ہے۔ ماں کی گود چونکہ بچے کی پہلی تربیت گاہ ہے اس لیے والدین کے آپس کے تعلقات کا خوشگوار ہونا بے حد ضروری ہے۔ ان میں آپس میں ان بن ہو تو بچے کی تربیت پر اس کا خراب اثر پڑتا ہے۔ اس کی شخصیت کی صحیح نشو و نما ان ناخوشگوار حالات میں ممکن نہیں۔ قرآن نے جہاں مرد کو عورت پر انتظامی امور میں فوقیت دی ہے، وہاں یہ بھی کہا ہے کہ مرد عورت کا لباس ہے اور عورت مرد کا لباس۔ رسول اکرمؐ نے شوہر کو بالخصوص ہدایت کی ہے کہ وہ بیوی کے ساتھ نرمی و شفقت کا سلوک کرے۔ دین کی حیثیت سے اسلام نے عورت کو معاشرے میں جو مقام دیا ہے وہ دنیا کا کوئی مذہب اسے

نہ دے سکا - رسول اکرم ص کا ارشاد ہے کہ عورت اگر بیٹی ہے تو دوزخ کی آگ سے آڑ ہے ، اگر وہ بیوی ہے تو دنیا کی بہترین نعمت ہے اور اگر وہ ماں ہے تو جنت اس کے قدموں کے نیچے ہے - اسلام نے دختر کشی کی رسم کو ختم کیا - یتیم اور بیوہ عورتوں سے شادی کرنے کو ترجیح دی اور باپ کے مقابلے میں ماں کے اولاد پر حقوق کو فوقیت دی جیسا کہ قرآن کی حسب ذیل آیات سے واضح ہے :

''اور والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنا - اگر والدین میں سے ایک یا دونوں تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچیں تو ان کے آگے ہوں نہ کرنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے (کچھ) کہنا (سننا ہو) تو ادب کے ساتھ کہنا (سننا) اور محبت اور خاکساری سے ان کے آگے سر جھکائے رکھنا،، - اولاد کی ولادت ، رضاعت اور پرورش میں ماں کو چونکہ باپ کی نسبت زیادہ زحمت اور تکلیف برداشت کرنی پڑتی ہے اس لیے اس کی تکالیف کا ذکر کر کے قرآن نے ماں کے ساتھ خاص طور پر حسن سلوک سے پیش آنے کا حکم دیا ہے : ''اور ہم نے انسان کو اس کے ماں باپ کے حق میں تاکید کی (کہ ہر حال میں ان کا ادب ملحوظ رکھے) کہ اس کی ماں نے جھٹکے پر جھٹکے اٹھا کر اس کو پیٹ میں رکھا اور (اس کے علاوہ) دو برس میں جا کر اس کا دودھ چھوٹتا ہے - اسی وجہ سے ہم نے انسان کو حکم دیا کہ ہمارا (بھی) شکر کرو اور اپنے والدین کا بھی'' -

نکاح ایک باحرمت رشتہ ہے - اس کی حرمت اور تقدس ہی ہر نئی نسل کی اخلاقی تربیت کا دار و مدار ہے - اس سے نئی نسل وجود میں آتی ہے اور اسی سے رشتے ، کنبے اور برادری کے دوسرے تعلقات پیدا ہوتے ہیں اور بالا آخر یہی رشتے پھیلتے پھیلتے وسیع

مفہوم میں معاشرے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں ۔ خاندان ہی وہ ادارہ ہے جس کے ذریعے ایک نسل خود تکلیف اٹھا کر اپنے بعد آنے والی نسل کو معاشرتی ذمے داریاں سنبھالنے کے لیے تیار کرتی ہے ۔ "یہی وہ تربیت گاہ ہے جہاں سے اسلام اچھے انسان پیدا کرنا چاہتا ہے اور اس بات پر زور دیتا ہے کہ اخلاق حسنہ کی ابتدائی تربیت اسی مقام سے شروع کی جائے تا کہ شروع ہی سے بچے کے دل میں اسلام کا احترام پیدا ہو اور اس کی سیرت اسلامی ڈھانچے میں ڈھل جائے" ۔

رشتے داری :

معاشرتی تربیت کا دوسرا ادارہ رشتے داری ہے ۔ جو لوگ ماں باپ ، بھائی بہنوں یا سسرال کے تعلق سے ایک دوسرے کے رشتے دار ہوں اسلام ان سب کو ایک دوسرے کا ہمدرد ، معاون ، مدد گار اور غم گسار دیکھنا چاہتا ہے ۔ خاندان اگر اخوت اور محبت کا گہوارہ ہو تو رشتے داروں میں خود بخود میل جول اور ربط ضبط بڑھتا ہے جس سے محبت اور ہمدردی کے جذبات فروغ پاتے ہیں ۔ قرآن مجید نے جگہ جگہ رشتے داروں سے حسن سلوک کا حکم دیا ہے۔ رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے : ''جس شخص کو یہ پسند ہو کہ اس کی روزی اور عمر میں برکت ہو اس کو چاہیے کہ صلۂ رحمی کرے ۔ جو شخص بدلہ دیتا ہے یعنی جب اس کے ساتھ صلۂ رحمی کی جاتی ہے تو وہ بھی صلۂ رحمی کرتا ہے ، وہ پوری صلہ رحمی کرنے والا نہیں ۔ ۔ صلہ رحمی کرنے والا وہ ہے کہ جب اس کے تعلقات رحمی منقطع کیے جاتے ہیں تو وہ ان تعلقات کو جوڑتا ہے'' ۔ ''رشتے داروں سے تعلق منقطع کرنے والا جنت میں داخل نہیں ہو گا'' ۔ رحم خدائے رحمٰن[1] کی ایک صفت ہے ۔ اسی لیے خدا نے فرمایا کہ "جو شخص تجھ سے تعلق جوڑے گا میں بھی اس سے تعلق

جوڑوں گا اور جو تجھ سے قطع تعلق کرے گا میں بھی اس سے قطع تعلق کروں گا"۔

اسلام خون کے رشتوں کو بڑی اہمیت دیتا ہے۔ وہ رشتے داروں کے آپس کے تعلقات کو خلوص و محبت کی بنیاد پر مضبوط کرنا چاہتا ہے۔ بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی اس لیے کہ وراثت میں باقاعدہ حصے دار بنا کر وہ انھیں معاشرتی زندگی میں بھی ایک مستقل مقام دیتا ہے۔ ایک طرف نبی اکرمؐ کا ارشاد ہے کہ رشتے داروں سے قطع تعلق کرنے والا جنت میں داخل نہیں ہو گا۔ دوسری طرف قرآن نے رشتے داروں کو وراثت میں باقاعدہ حصے دار بنایا ہے، تا کہ ہماری معاشرتی زندگی مساوات، اخوت اور محبت کا ایک نمونہ بنے جس کے بغیر ہم وسیع مفہوم میں قومی تنظیم و اتحاد کے متعلق سوچ بھی نہیں سکتے۔

یہاں پر یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ خون کے رشتوں کو مضبوط و مستحکم کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ رشتے داروں کی بے جا حمایت کی جائے، ناجائز کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے اور رشتے یا قبیلے کی عصبیت کی بنا پر دوسروں کے حقوق پامال کیے جائیں۔ اسلام خون کے رشتوں کی حرمت پر اس لیے زور دیتا ہے کہ رشتے داروں میں آپس میں محبت اور بھائی چارے کے جذبات فروغ پائیں۔ خون یا قبیلے کی عصبیت سے تو دنیا میں نفاق اور فساد پیدا ہوتا ہے اور خدا کی مخلوق متصادم گروہوں میں بٹتی ہے جسے اسلام ہرگز پسند نہیں کرتا۔

ہمسائیگی :

معاشرتی تربیت کے اداروں میں تیسرا نمبر ہمسائیگی یا محلے داری کا ہے۔ حافظ ابن حجر کے نزدیک پڑوسی میں کافر و مسلمان،

فاسق و عابد ، دوست و دشمن ، مسافر و شہری اور رشتے دار اور اجنبی سب شامل ہیں ۔ اسلام کی رو سے یہ سب محبت ہمدردی اور حسن سلوک کے مستحق ہیں ۔ نبی اکرمؐ کا ارشاد ہے : "جبریل نے مجھے پڑوسی کے حقوق کی اتنی تاکید کی کہ میں خیال کرنے لگا کہ شاید اب اسے (بھی) وراثت میں حصے دار بنا دیا جائے گا" ۔ پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کی بہت سی صورتیں ہیں مثلاً انہیں سلام کرنا ، ان سے خندہ پیشانی کے ساتھ پیش آنا ، کوئی گلہ بھی کرنا ہو تو تہذیب و شایستگی کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑنا ، انہیں تحفہ بھیجنا ، ان کی خبر گیری اور اعانت کرنا ۔ یہ سب کچھ نہ ہو سکے تو کم از کم ایسا کوئی کام نہ کرنا جس سے ان کے جذبات مجروح ہوں ، انہیں تکلیف و اذیت پہنچے ، اس لیے کہ اس سے نفاق و فساد پیدا ہوتا ہے ، بغض ، حسد اور عناد بڑھتا ہے ، دل میں کدورت پیدا ہوتی ہے اور محلے کی پاک و صاف فضا مکدر ہوتی ہے جو اسلام کو کسی طرح منظور نہیں ۔

رسول اکرمؐ کا ارشاد ہے : "وہ شخص مسلمان نہیں ہے جو اپنا پیٹ بھر لے اور اس کا پڑوسی بھوکا رہ جائے" ۔ "وہ شخص مومن نہیں ہے جس کا ہمسایہ اس کی شرارتوں سے امن میں نہ ہو" ۔ "ایک آدمی کا دس آدمیوں کے گھر چوری کرنا اس سے آسان ہے کہ وہ پڑوسی کے گھر چوری کرے" ۔ "صحابہ نے دریافت کیا یا رسول اللہ فلاں عورت رات بھر نماز پڑھتی ہے اور دن میں روزہ رکھتی ہے ۔ احسان اور صدقہ کرتی ہے لیکن اپنے پڑوسیوں کو بدزبانی سے دکھ دیتی ہے ۔ (آپ نے) فرمایا اس کے لیے کوئی بھلائی نہیں ہے ۔ وہ دوزخی ہے" ۔

اسلام ایک مذہب نہیں ہے جسے صرف اللہ کے حقوق کی

ادائیگی سے سروکار ہو۔ وہ ایک دین ہے اور دین کی حیثیت سے وہ بندوں کے حقوق کی ادائیگی پر اتنا ہی زور دیتا ہے جتنا کہ خدا کے حقوق کی ادائیگی پر۔ خدا کے حقوق ادا کرنے میں اگر ہم سے کوئی فرو گزاشت ہو جائے تو اس کی ذات سے امید ہے کہ وہ ہمیں معاف کر دے گا، لیکن اگر ہم سے کسی بندے کی حق تلفی ہو جائے تو جب تک وہ بندہ خود ہمیں معاف نہ کر دے خدا ہمیں ہرگز معاف نہیں کرے گا۔ ہماری نجات صرف خدا ہی کے لطف و کرم پر نہیں بلکہ بندوں کے عفو و در گزر پر بھی موقوف ہے اور بالخصوص ہمسائے کے عفو و در گزر پر۔ جو شخص عبادت کے زعم میں اپنے ہمسائے کے ساتھ زیادتی کرتا ہے کہ وہ خدا کی طاعت و عبادت نہیں کرتا وہ اپنے ساتھ ظلم کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ اس عبادت نہ کرنے والے بندے کو معاف کر دے لیکن وہ بندہ اس عبادت کرنے والے شخص کو معاف نہ کرے۔ پڑوسی میں کافر و مسلمان، فاسق و عابد اور دوست و دشمن سب شامل ہیں اور یہ سب حسن سلوک کے مستحق ہیں۔ اسلام کسی سے خدا واسطے کا بیر رکھنا نہیں سکھاتا۔ وہ تو سب کو آپس میں ہمدرد، مددگار اور شریک رنج و راحت دیکھنا چاہتا ہے اور ان میں ایسے تعلقات قائم کرنا چاہتا ہے کہ وہ ایک دوسرے پر بھروسہ کر سکیں اور اپنی جان و مال و آبرو کو محفوظ سمجھ سکیں۔ وہ ہر محلے کو معاشرے کا ایک موثر جزو بنانا چاہتا ہے۔

اسلامی توحید انسان دوستی کی ایک تحریک ہے۔ وہ مساوات اور اخوت کی بنیاد پر ایک عالمگیر برادری کے قیام کی خواہاں ہے۔ خاندان، رشتے داری اور ہمسائگی، محلے داری وہ تین ادارے ہیں

جنھیں اس مقصد کے حصول کے لیے فرد کو تیار کرنا چاہیے ۔ یہ ادارے اپنا فرض انجام نہیں دے رہے ہیں اس لیے ہم ابھی تک اپنی منزل مقصود سے بہت دور ہیں ۔ کبھی کبھی تو یہ محسوس ہوتا ہے جیسے اسلام صرف قرآن میں باقی رہ گیا ہو اور مسلمان قبروں میں محو خواب ہوں ۔ دنیا ہمیں دیکھ کر اسلام کے متعلق رائے قائم کرتی ہے ۔ لیکن اسلام کا ہماری معاشرتی زندگی سے اب دور کا بھی تعلق نہیں رہا ہے ۔ اس لیے ہماری زبوں حالی کو اسلام سے منسوب کرنا یا اس کے پیش نظر اسلام کے متعلق کوئی غلط رائے قائم کرنا سراسر نا انصافی ہے ۔ مسلمانوں کی تاریخ اسلام کی تاریخ نہیں ہے ۔ اسلام ایک دین ہے لیکن اب وہ صرف ایک مذہب ہو کر رہ گیا ہے ۔ وہ اسلام جس کے شاندار ماضی کا حال ہم کتابوں میں پڑھتے ہیں سماجی اصلاح کی ایک انقلابی تحریک تھا ، خیرخواہی اور انسان دوستی کا ایک دین تھا ۔ جس دن ہم اسلام کی اس اصل روح کو دوبارہ بیدار کر پائیں گے اور اپنی معاشرتی زندگی کو اس کے مطابق ڈھالیں گے ، دین و دنیا کی فلاح کے دروازے ہم پر پھر کھل جائیں گے ۔

اصول حرکت

اسلام میں توحید کا تصور لازمی طور پر سماجی نظم و ضبط ، معاشرتی انصاف اور انسان دوستی کی اصلاحی تحریک سے منسلک ہے ۔ چنانچہ اسلام کے ابتدائی دور کے مسلمانوں نے علمی تحقیق کی سب سے زیادہ شاندار روایت اسلامی قانون کی ترتیب و تدوین اور پیچیدہ حالات میں اس کا اطلاق کرنے کے لیے اصول وضع کرنے میں قائم کی اور دنیا سے خراج تحسین وصول کیا ۔ پروفیسر گب کی رائے ہے کہ اسلامی قانون ''انسانی فکر و استدلال کا ایک شاندار

مضمون ہے"۔ وان کریمر (Von Kremer) کا کہنا ہے کہ "رومیوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہے جو اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہے کہ اس کے پاس اپنا ایک مخصوص اور بڑی خوبی اور محنت سے تیار کیا ہوا نظام قانون موجود ہے"۔:

غور طلب بات یہ ہے کہ کیا اسلام کا یہ بڑی "خوبی اور محنت سے تیار کیا ہوا نظام قانون" جامد (static) ہے؟ کیا اس میں مزید نشو و نما کی گنجائش نہیں؟ اسلامی فقہ کی تاریخ سے تو کم از کم اس بات کی تائید نہیں ہوتی۔ پہلی صدی ہجری کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک عالم اسلام میں فقہ و قانون کے کم و بیش انیس مذاہب ظہور میں آئے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے کے فقہا نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کتنی کوشش اور جد و جہد سے کام لیا۔ "فتوحات میں توسیع اور اضافے کے ساتھ ساتھ جب عالم اسلام کے مطمح نظر میں بھی وسعت پیدا ہوئی تو اس سے فقہاء متقدمین کو بھی ہر معاملے میں وسعت نظر سے کام لینا پڑا۔ وہ مجبور ہوگئے کہ جو قومیں اسلام قبول کر رہی ہیں ان کی عادات و خصائل اور مقامی حالات کا مطالعہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس وقت کی سیاسی و ملی تاریخ کی روشنی میں ہم ان مذاہب فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے سلسلہ تعبیر و تاویل (interpretation) میں استخراج (deduction) کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج (inductive method) اختیار کرتے چلے گئے"۔ فقہی ترقی کی تاریخ اقبال کے نزدیک یہ ثابت کرتی ہے کہ اسلامی قانون مزید نشو و نما کے قابل ہے بشرطیکہ اس کی "تعبیر و تاویل" "استقرائی" نقطۂ نظر سے کی جائے۔ آگے چل کر

وہ لکھتے ہیں کہ اسلامی قانون کی اساس بلا شک و شبہ روحانی ہے
اوراس لیے ابدی لیکن اس کی یہ ابدیت تغیر و تنوع کی صورت میں
ظاہر ہوتی ہے نہ کہ سکون و جمود کی شکل میں ۔ جس معاشرے
کی بنیاد حقیقت مطلق کے اس تصور پر ہو اس کے لیے ضروری ہے
کہ وہ ''اپنی زندگی میں ثبات و تغیر دونوں خصوصیات کا یکساں
طور پر لحاظ رکھے ۔ اس کے پاس ضرور کچھ ایسے ابدی اصول
ہونے چاہییں جو اجتماعی زندگی میں نظم و ربط قائم رکھیں کیونکہ
ہر آن بدلتی ہوئی اس دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے
ہیں تو ان ہی کی بدولت ۔ لیکن یہ ابدی اصول تغیر و تبدل کے
امکانات کو بالکل ختم نہیں کر دیتے کیونکہ تغیر قرآن کی رو سے
اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی نشانی ہے ، جسے نظر انداز کر کے ہم اس
شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے ، حرکت سے عاری کر
دیں گے'' ۔

اجتہاد :

اسلامی قانون ابدی و دوامی ہونے کے باوجود جامد ہرگز
نہیں ہے ۔ وہ تغیر ، ترقی اور حرکت کی نفی بالکل نہیں کرتا ۔
وہ مزید نشو و نما کے قابل ہے اور اس لیے وقت کے بدلتے ہوئے
تقاضوں کو پورا کر سکتا ہے ۔ اس کی عالمگیریت (universality)
کا اقتضا بھی یہ ہے کہ ابدی ہونے کے باوصف وہ تغیر پذیر بھی ہو
ورنہ ہر زمانے کے لوگوں کی فلاح کی وہ ضمانت نہیں دے سکتا ۔
یہ تغیر ایک خاص اصول کا تابع ہے جسے اسلامی فقہ کی اصطلاح
میں اجتہاد کہتے ہیں ۔ اب ہم اسی اصول سے بحث کریں گے ۔

اجتہاد کے لغوی معنی سعی ، جہد ، کوشش اور مشقت کے
ہیں ۔ فقہ کی اصطلاح میں کسی معاملے میں شرعی حکم معلوم کرنے

کے لیے سوچنے ، غور کرنے اور استدلال کرنے کی صلاحیتوں کو استعمال کرنے کا نام اجتہاد ہے ۔ ابوبکر رازی نے اجتہاد کے تین معنی بتائے ہیں ۔ ایک یہ کہ کسی شرعی حکم کی وجہ معلوم کر کے اس سے دوسرے نتائج اخذ کرنا جو لازماً اس سے نکلتے ہوں ۔ دوسرے یہ کہ کسی شرعی حکم کی وجہ معلوم کرنا مقصود نہ ہو بلکہ صرف اندازے یا گمان غالب کی بنا پر کوئی بات طے کرنا مقصود ہو مثلاً قبلے کی سمت یا وقت کا تعین کرنا ۔ تیسرے یہ کہ مسلمہ امور کے ذریعے جزئیات تک پہنچنے کی کوشش کرنا ۔ علامہ آمدی کے نزدیک اجتہاد کے معنی ہیں کسی معاملے میں شرعی حیثیت سے گمان غالب تک پہنچنے کی ''پوری پوری کوشش کرنا اور سر کھپانا کہ اس معاملے میں اس سے زیادہ غور و خوض ممکن نہ ہو'' ۔

اجتہاد کی اساس قرآن پاک کی ان آیات پر ہے : ''جو لوگ (خلوص سے) کوشش کرتے ہیں اللہ تعالیٰ انھیں ہدایت دیتا ہے''۔ ''اے آنکھوں والو ! عبرت حاصل کرو''۔ اے مومنو ! ''اگر کسی معاملے میں تمھارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو''۔ قرآن کے علاوہ کئی حدیثیں بھی اجتہاد کے جواز میں ملتی ہیں ۔ رسول اکرمؐ نے جب حضرت معاذ کو یمن کا عامل مقرر کیا تو فرمایا کہ ''معاملات کا فیصلہ کیسے کروگے''؟ انھوں نے کہا : ''کتاب اللہ کے مطابق'' ۔ ''لیکن ان میں اللہ کی کتاب نے تمھاری رہنمائی نہ کی تو پھر'' رسول اکرمؐ نے فرمایا ۔ ''پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق'' انھوں نے جواب دیا ۔ ''لیکن اگر سنت رسول بھی ناکافی ٹھہرے '' رسول اکرم نے فرمایا ۔ ''تو پھر میں خود کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کرونگا'' انھوں نے

جواب دیا ۔ ایک حدیث میں آیا ہے : ''اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کر دیتا ہے''۔ ایک دوسری حدیث میں ہے : ''جب کوئی حاکم صحیح اجتہاد کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے''۔

حضرت ابوبکر صدیق کا قول ہے : ''میں اس شخص کے بارے میں جو مرنے کے بعد وارث نہ چھوڑے ، اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں ۔ پس اگر میری رائے صحیح ہو تو توفیق الٰہی ہے اور اگر وہ غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے''۔ حضرت عمر بن خطاب نے فرمایا : ''عمر یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پا لیا لیکن اس نے اپنی سعی میں کوتاہی نہیں کی'' ۔

اجتہاد ایک نہایت مشکل کام ہے ۔ اس کے لیے شریعت کا گہرا مطالعہ ضروری ہے اور ان حالات سے بھی اچھی طرح واقف ہونا ضروری ہے جن کے بارے میں شریعت کا حکم معلوم کرنا مقصود ہو۔ بہر حال یہ کسی خاص طبقے یا گروہ کی اجارہ داری یا خصوصی حق نہیں ہے ۔ لیکن اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ ہر کس و ناکس اجتہاد کا اہل ہے ۔ فقہ کی کتابوں میں اس کے لیے جو شرائط بیان کی گئی ہیں ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے ۔

1 ۔ اجتہاد کا اہل وہ شخص ہے جس کو قرآن اور حدیث پر پورا پورا عبور حاصل ہو ۔

2 ۔ وہ زیر غور معاملے کی تہہ تک پہنچنے اور اس کے دور رس نتائج کے اچھی طرح سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہو ۔

3 ۔ وہ اخلاق و سیرت کے اعتبار سے قابل اعتماد آدمی ہو تاکہ لوگ دین کے معاملے میں اس پر بھروسہ کرسکیں ۔

انسان برابر نت نئے مسائل سے دوچار رہتا ہے ۔ اگر شریعت کی روشنی میں ان مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش نہ کی جائے تو ہماری زندگی کا شریعت سے رابطہ ٹوٹ جائے گا اور ہم دین و دنیا دونوں کی فلاح سے محروم ہو جائیں گے ۔ سائنس اور ٹیکنولوجی کی تیزی سے بدلتی ہوئی اس دنیا میں ہمیں اپنی بقا کے لیے ہوا اور پانی سے بھی زیادہ اجتہاد کی ضرورت ہے ۔ اسلام کے ابتدائی دور کے فقہاؒ نے اس ضرورت کو محسوس کیا ۔ چنانچہ پہلی صدی ہجری کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک فقہ و قانون کے کم و بیش انیس مکاتیب فکر وجود میں آئے جن میں امام ابو حنیفہ امام مالک ، امام شافعی اور امام حنبل کے مکاتیب زیادہ مشہور ہوئے ۔ ان فقہاؒ نے ایک مبسوط اور مدلل نظام قانون پیش کیا جو پروفیسر گب کے الفاظ میں ”انسانی فکر و استدلال کا ایک شاندار مضمون ہے “ ۔ تقلید پرست علماؒ نے اس ڈر سے کہ کہیں غیر اسلامی افکار اسلامی نظام قانون میں نہ داخل ہوجائیں رفتہ رفتہ اجتہاد کے دائرے کو محدود کیا اور ایک وقت آیا کہ انہوں نے اعلان کر دیا کہ اب اسلامی قانون میں کوئی خلا باقی نہیں رہا اور اگر ہے تو نہ ہونے کے برابر اور اس طرح انھوں نے اجتہاد کے دروازے ہمیشہ کے لیے بند کر دیے ۔ مفکر قوم علامہ اقبال ، علماؒ کی اس رائے سے متفق نہیں ۔ ان کے نزدیک قرآن مجید نے جن اصولوں پر قانون سازی کی بنیاد رکھی ہے ”ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک عائد ہوتی ہے اور نہ وضع آئین و قوانین پر ۔ اس کے بر عکس ان میں جو وسعت ، رواداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تقویت ملتی ہے “ ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فقہائے متقدمین نے بڑے جامع اور ہمہ گیر نظامات

قانون (systems) پیش کیے - لیکن یہ ''نظامات فقہ بالآخر افراد ہی کی ذاتی تاویلات (interpretations) کا نتیجہ ہیں اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کی نشو و نما کا خاتمہ ہو چکا ہے'' -

آئمہ مذاہب (فقہ) کا کیا یہی دعویٰ تھا کہ ان کے استدلال اور تاویلات حرف آخر ہیں ؟ ہرگز نہیں - - - قرآن پاک کا یہ ارشاد زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے ، یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک رکاوٹ تصور کرے'' -

اجتہاد وقت کی سب سے بڑی ضرورت ہے - اس کے بغیر شریعت کا ہماری زندگی سے رابطہ رہنا ممکن نہیں - لیکن ساتھ ہی ساتھ اقبال یہ بھی نہیں چاہتے کہ اجتہاد کے جوش میں ہم اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں - ''ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں ، اس میں حفظ و ثبات کا بھی ایک عنصر موجود ہے - - - - یہ ماضی کا بوجھ اٹھاتے ہوئے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ معاشرے میں تغیر و تبدیلی کا جو نقشہ ہم نے تیار کیا ہے ، اس تقلید کی قوتوں کی قدر و قیمت فراموش نہ کریں '' - اسلام ہر معاملے میں اعتدال و توازن پر زور دیتا ہے ، اس لیے ہماری فلاح نہ صرف تقلید میں ہے اور نہ صرف اجتہاد میں - ثبات و تغیر ، تقلید و اجتہاد اور قدامت پرستی اور روشن خیالی میں توازن قائم کر کے ہی ہمیں آگے بڑھنا ہو گا -

اجماع :

اجماع اجتہاد کا تکمیلی جزو ہے - اقبال نے اسلام کے قانونی

تصورات میں اسے سب سے زیادہ اہم قرار دیا ہے ۔ لغوی اعتبار سے اجماع کے ایک معنی عزم کی استواری کے ہیں اور دوسرے اتفاق رائے کے ۔ بعض فقہاء نے عزم کے مفہوم کو زیادہ اہمیت دی ہے اور بعض نے اتفاق کے مفہوم کو ۔ امام غزالی دونوں مفہوم کو یکساں اہمیت دیتے ہیں ۔ گو معقول بات تو یہی ہے کہ اجماع میں عزم کی پختگی نمایاں اور غالب ہو لیکن فقہی غراض کے لیے اتفاق و تائید کے معنی بہتر رہیں گے ۔ فقہ کی اصطلاح میں اجماع کے معنی یہ ہیں کہ کسی زمانے میں تمام مجتہدین کسی دینی امر پر متفق ہو جائیں ۔ اجماع کے شرعی دلیل ہونے کے حق میں رسول اکرم ؐ کا یہ ارشاد ہے : ''میری امت غلط بات یا گمراہی پر جمع نہ ہو گی ۔ جماعت کے ساتھ اللہ کی تائید ہوتی ہے''. ویسے بھی تمام مجتہدین کا کسی غلط فیصلے پر متفق ہو جانا عقلاً اور عادتاً ناممکن ہے ۔

اجماع اجتہاد کا تکمیلی جزو ہے ۔ اجتہاد ہمیں اپنے زمانے کے مسائل کو حل کرنے کے لیے اسلام کے ابدی قانون کی تاویل کا حق دیتا ہے ۔ لیکن اس تاویل کو اس وقت تک قانونی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ تمام مجتہدین وقت اس تاویل پر متفق نہ ہو جائیں ۔ اجتہاد ایک تخلیقی اصول ہے اور اجماع ایک تائیدی دلیل ۔ اجماع میں جمہوریت کی روح جلوہ گر ہے کیونکہ یہ اتفاق رائے کو قانون سازی کی اساس قرار دیتا ہے ۔

اجتہاد اور اجماع دونوں مل کر اسلامی قانون کی مزید نشو و نما کی ضمانت دیتے ہیں ۔ یہی حرکت و تغیر کے وہ اصول ہیں جن کی وساطت سے علامہ اقبال اسلام کے قانون اس کی تعلیم اور تمدن میں زندگی کی ایک نئی روح پھونکنا چاہتے ہیں اور اس طرح ان کو نہ صرف اسلام کی اصل روح بلکہ آجکل کی تمدنی زندگی کے بھی قریب لانا چاہتے ہیں جسے جدید سائنس اور ٹیکنولوجی نے جنم دیا ہے ۔

کتب حوالہ جات

۱- ولیم للی ، این انٹروڈکشن ٹو اتھکس ، لندن ، ۱۹۴۸ -

۲- جے۔ایس۔میکزی ، اے مینوائل آف اتھکس ، لندن ، ۱۹۲۴-

۳- محمد مظہرالدین صدیقی ، اسلام کا نظریہٗ اخلاق ، لاہور ، (س - ن) -

۴- حفظ الرحمن سیوہاری ، اخلاق و فلسفہٗ اخلاق ، دہلی ، ۱۹۴۰ -

۵- سلطان احمد خاں ، اساس الاخلاق ، امرت سر ، (س - ن) -

۶- کرامت حسین ، علم الاخلاق ، الہ آباد ، ۱۹۰۷ -

۷- عبدالسلام ندوی ، حکمائے اسلام ، جلد اول ، اعظم گڑھ ، ۱۹۵۳ -

۸- لطفی جمعہ ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ، مترجم میر ولی الدین ، حیدر آباد دکن ، ۱۹۴۱ -

۹- عبدالماجد ، تصوف اسلام ، اعظم گڑھ ، ۱۹۲۴ -

۱۰- خلیفہ عبدالحکیم ، اسلام کا نظریہٗ حیات ، کراچی ، ۱۹۶۸ -

۱۱- خورشید احمد ، اسلامی نظریہٗ حیات ، کراچی ، ۱۹۶۸-

۱۲- ڈی - ایم - ڈونیلڈ سن ، اسٹڈیز ان مسلم اتھکس ، لندن ، ۱۹۵۳ -

۱۳- ایم - ایم - شریف (مؤلف) ، اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی جلد اول ، وینر بیڈن ، ۱۹۶۳ -

۱۴- بی - اے - ڈار ، قرآنک اتھکس ، لاہور ، ۱۹۶۰ -

۱۵- اقبال ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، مترجم نذیر نیازی ، لاہور ، ۱۹۵۸ -
۱۶- شبلی ، مقالات شبلی ، اعظم گڑھ ، ۱۹۵۳ -
۱۷- عبدالسلام ندوی ، تاریخ اخلاق اسلامی ، اعظم گڑھ ، ۱۹۳۹ -
۱۸- ڈی - بی - میکڈونلڈ ، ڈولپمنٹ آف مسلم تھیولوجی ، نیویارک ، ۱۹۲۶ -
۱۹- ایم - ایم - واٹ ، فری ول اینڈ پری ڈیسٹی نیشن ان اسلام ، لندن ، ۹۳۹ -
۲۰- ڈاکٹر عبدالحق انصاری ، دی اتھیکل فلوسوفی آف مسکویہ ، علیگڑھ ، ۱۹۶۴ -
۲۱- ڈاکٹر عبدالعزیز عزت ، "ابن" مسکویہ ، مصر ، ۱۹۴۶
۲۲- خواجہ آشکار حسین ، "ابن مسکویہ کا نظام اخلاق" ، تھرڈ سیشن پاکستان فلوسوفیکل کانگریس ، پشاور ، ۱۹۵۶
۲۳- رچرڈ والزر "سم آسپیکٹس آف مسکویز تہذیب الاخلاق" ، گریک انٹو عربیک ، اکسفورڈ ، ۱۹۶۶
۲۴- مسکویہ ، تہذیب الاخلاق ، انگریزی ترجمہ دی ریفائنمنٹ آف کیریکٹر ، از سی - کے ذوریک ، بیروت ، ۱۹۶۸ -
۲۵- بختیار حسین صدیقی ، "دی اتھیکل فلوسوفی آف مسکویہ" ، جرنل آف دی ریجنل کلچرل انسٹی ٹیوٹ ، جلد - ۲ ، شمارہ ۱ ، طہران -
۲۶- بختیار حسین صدیقی ، "مسکویز تھیوری آف سپریچوئل تھریپی" ، جنرل آف دی ریجنل کلچرل انسٹی ٹیوٹ ، جلد ۱ ، شمارہ ۱ ، طہران -

۲۷- بختیار حسین صدیقی ، "مسکویہ آن سائیکالوجی "، دی ورلڈ آف فلوسوفی (مؤلف) سی - اے - قادر ، لاہور ، ۱۹۶۴

۲۸- امام غزالی ،احیاءالعلوم ، اردو ترجمہ مذاق العارفین از محمد حسن ، جلد سوم ، و چہارم ، لکھنؤ ، ۱۹۵۵

۲۹- امام غزالی ، کیمیائے سعادت ، اردو ترجمہ اکسیر سعادت از مولوی ظفرالدین احمد ، لکھنؤ ، ۱۹۵۴

۳۰- امام غزالی ، کتاب میزان العمل ، مصر ، ۱۳۲۸ -

۳۱- ایم - عمرالدین ، سم فنڈا مینٹل آسپیکٹس آف امام غزالیز تھاٹ ، علیگڑھ ، ۱۹۴۶ -

۳۲- ایم - عمرالدین ، دی اتھیکل فلوسوفی آف الغزالی ۰ ۴ جلد ، علیگڑھ ، ۵۱-۱۹۴۹ -

۳۳- شبلی ، الغزالی ، اعظم گڑھ ، ۱۹۲۸ -

۳۴- محمد حنیف ندوی ، سرگزشت غزالی ، لاہور ۰ ۱۹۵۹ -

۳۵- ڈاکٹر زکی مبارک ، غزالی کا تصور اخلاق، مترجم نورالحسن خاں ، لاہور ۱۹۶۱ -

۵۶- ڈاکٹر یوسف حسین خان ، روح اقبال ، دہلی ، ۱۹۴۷ -

۹۰- سعید احمد رفیق ، اقبال کا نظریۂ اخلاق ، لاہور ، ۱۹۶۰ -

۳۸- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ، فکر اقبال ، لاہور ، (س - ن) -

۳۹- عبدالسلام ندوی ، اقبال کامل ، اعظم گڑھ ، ۱۹۴۸ -

۴۰- ڈاکٹر ابو سعید نورالدین ، اسلامی تصوف اور اقبال ، کراچی ، ۱۹۵۹ -

۴۱- عزیز احمد ، اقبال ، لاہور ، ۱۹۶۸ -

۴۲- خواجہ غلام السیدین ، اقبالز ایجوکیشنل فلوسوفی ، لاہور ،
۱۹۵۴ -
۴۳- بختیار حسین صدیقی ، - فلوسوفیکل بے سس آف دی آئیڈیالوجی
آف پاکستان - ، اقبال ، جولائی ، ۱۹۶۸ -
۴۴- مولانا حنیف ندوی ، مسئلہ اجتہاد ، لاہور ، ۱۹۵۲ -
۴۵- ڈاکٹر صبحی محمصانی ، فلسفہ شریعت اسلام ، اردو ترجمہ
از مولوی محمد احمد رضوی ، ۱۹۵۵ -
۴۶- این - جے - کولسن ، اے ہسٹری آف اسلامک لا ، ایڈنبرا ،
۱۹۶۴ -
۴۷- ایچ - اے - گب ، محمڈنزم ، نیویارک ، ۱۹۵۳ -
۴۸- ایچ - اے - گب ، ماڈرن ٹرینڈز ان اسلام ، شکاگو ، ۱۹۵۴ -

تیار کردہ پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ لاہور و منظور شدہ برائے بورڈ آف انٹرمیڈیٹ و سیکنڈری ایجوکیشن، لاہور، سرگودہا، ملتان، راولپنڈی، بہاولپور، بطور سول ٹیکسٹ بک برائے انٹرمیڈیٹ کلاسز

قومی ترانہ

پاک سرزمین شاد باد کِشورِ حسین شاد باد
تو نشانِ عزمِ عالی شان ارضِ پاکستان
مرکزِ یقین شاد باد
پاک سرزمین کا نظام قوّتِ اُخوّتِ عوام
قوم، مُلک، سلطنت پائندہ تابندہ باد
شاد باد منزلِ مُراد
پرچم ستارہ و ہلال رہبرِ ترقّی و کمال
ترجمانِ ماضی، شانِ حال جانِ استقبال
سایۂ خُدائے ذوالجلال

کوڈ نمبر G - 222 سیریل نمبر

تاریخ اشاعت	تعداد	ایڈیشن	قیمت
جون سنہ ۱۹۸۲ء	۵۰۰	اوّل	۶۰-۱۰

164